

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVKIADÓ-VÁLLALATA.

ÚJ FOLYAM. VIII. KÖTET.

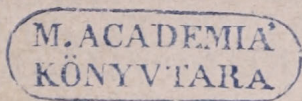
A POLITIKAI TUDOMÁNY
TÖRTÉNETE
AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

IRTA

PAUL JANET.

I.

BUDAPEST, 1891.



PAUL JANET.

★

A POLITIKAI TUDOMÁNY TÖRTÉNETE
AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

A
POLITIKAI TUDOMÁNY
TÖRTÉNETE

AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

IRTA

PAUL JANET.

FORDITOTTA

LŐRINCZ BÉLA.

I.

BUDAPEST.

KIADJA A MAGYAR TUD. AKADÉMIA.

1891.

M. ACADEMIA'
KÖNYVTÁRA

A Magyar Tudományos Akadémia föladata lévén, a tudományok önálló művelése és emelése mellett, azoknak *terjesztésére* is hatni, 1872. január 22-én tartott összes ülésében egy bizottságot alakított oly czélból, hogy az részint a külföldi tudományos irodalmak jelesebb termékeinek lefordíttatása, részint a tudományokat mai színvonalukon előadó eredeti magyar művek készíttetése által a tudományos műveltség terjesztése érdekében működjék.

A Magyar Tudományos Akadémia ezen *könyvkiadó bizottsága* föladatának megfelelni kívánván, mindenekelőtt azon hiányokra fordította figyelmét, melyek az egyes tudományszakok körében leginkább érezhetők. Sietett ennél fogva elismert tekintélyű hazai szakférfiakat tudományos kézikönyvek szerkesztésével megbízni; egyúttal gondoskodott, hogy a külföldi tudományos irodalmak számos jelesebb művei hazai nyelvünkön mielőbb közrebocsátassanak.

Ekkép a bizottság eszközzésére, a Magyar Tudományos Akadémia kiadásában, tudományos eredeti műveknek és fordításoknak sorozata jelenik meg; hivatva a külföld tudományos munkásságának eredményeit a magyar közönségre nézve megközelíthetőkké tenni.

A bizottság kiváló gondot fordít a munkák megválasztására és különösen a fordítások megbírálására és ellenőrzésére is.

Ennek megfelelőleg, az 1890. évtől kezdve minden fordított munkát egy e végből fölkért szakember előzetesen átvizsgál és a fordítás helyességeért, hűségeért a felelősségben osztozik a fordítóval.

A jelen munka fordítását *Csiky Kálmán* műegyetemi tanár vizsgálta fölül.

Budapest, 1891. június havában.

A M. T. Akadémia könyvkiadó bizottsága.

TARTALOM.

	Lap
<i>Előszó.</i> Az erkölcsstan és a politika kölcsönös viszonyáról	1
<i>Berevező fejezet.</i> India és Khina	36
<i>Első könyv.</i> Az ókor.	
I. Fejezet. A politika és az erkölcsstan eredete Görög- országban. Sokrates	94
II. Fejezet. Platon erkölcsstana és politikája	146
III. Fejezet. Aristoteles erkölcsstana és politikája	228
IV. Fejezet. A stoicismus. Cicero	309
<i>Második könyv.</i> A keresztyénség és a középkor.	
I. Fejezet. Az ó- és új-szövetség	345
II. Fejezet. A pápaság és a császárság	410
III. Fejezet. Aquinói szent Tamás és iskolája	463
IV. Fejezet. Dante. Ockam	520
<i>Függelék.</i> A zsidó Philon politikája	600

ELŐSZÓ.

Az erkölcsstan és a politika kölcsönös viszonyáról.

Minden időben akadtak philosophiai írók, kik a nélkül, hogy a nyilvános életben szerepeltek vagy hivatalt viseltek volna, arra használták a szabad időt, melyet a magánélet ad, hogy a politika alapelveit fürkészszék. Némelyik közülök azt vélte, hogy ezért a vállalkozásaért mentegetőznie kell. Macchiavelli, a kinél senki sem volt jogosultabb e tárggyal foglalkozni, mert hiszen korának legfontosabb ügyeibe volt beavatva, a *Principé*-nek Medici Juliánhoz intézett ajánlásában * fölveti azt a kérdést, vajjon magánembernek szabad-e oktatnia azokat, kik kormányoznak; s nagyon elmésen azzal védekezik, hogy a ki a völgyben áll, sok mindenfélét lát, a mit a magaslatról nem lehet észrevenni. Rousseau-nak is van efféle aggálya. «Azt kérdezhetnék tőlem: fejedelem vagy törvényhozó vagyok-e, hogy politikai dolgokról szólok. Feleletem az, hogy nem, és hogy éppen ezért írok politikáról. Ha fejedelem vagy törvényhozó volnék, nem vesztegetném időmet annak magyaráztatásával, hogy mint kell cselekedni; hanem megtenném, vagy pedig hallgatnék.» Rousseau e szavaiban

* Az ajánlás, melyre Janet itt hivatkozik, nem Juliánnak, hanem Medici Lorenzonak, Pietro fiának szól. (Testina-kiadás.)

A fordító.

tán több a gög, mint az igazság. Könnyebb megmondani, mit mívelnénk, ha fejedelmek volnánk, mint tényleg véghez is vinni, ha azok vagyunk. Különben a *Contrat social* tisztán philosophiai munka, mely nem igen tanít meg rá, hogyan kell cselekedni a gyakorlatban. Macchiavelli mondasának több az igazsága; csak hogy visszája is áll. Mert ha a völgyben sok mindenfélét látni, mi a hegytetőn nem tűnik föl: a hegytetőről is látni sokat, mit nem lát az, ki a völgyben lakik. Ez tehát nem alapos ok.

A gondolkozó magánembernek igazi jogcíme, melynek alapján államügyekkel foglalkozhatik, a nélkül, hogy fejedelemnek vagy miniszternek kellene lennie, az emberi ész azon természeti jogában rejlik, hogy vizsgálhatja és tanulmányozhatja mind azokat a tényeket és tárgyakat, melyek megfigyelési körünkbe esnek s társadalmi létünkre vonatkoznak. Ha szabad a Teremtő titkait kutatni s keresni a világ rendszerének törvényeit, oly törvényeket, melyeknek megalkotásában nem vett részt, melyeket csak alkalmazhat, de a melyeken nem változtathat egy komrát sem: miért lenne megtiltva, hogy behatoljon egy oly gépezet titkába, mely sokkal közelebből érdekli, melynek ő maga egyik kiegészítő, olykor szenvedő része, és a mely, úgy látszik, emberek műve? Bizonyára, ha valamely rendszabály életbe léptetéséről van szó, erre rendesen az államférfi a leghivatottabb, bár a közönséges józan ész még ez esetben sem megvetendő. Ámde az állam alapelvét és természetét vizsgálni, megállapítani létének örök föltételeit, különböző formáit, fejlődésének törvényeit, kötelességeit és jogait: ez a tudomány tárgya és nem a kormányzásé. A kormány sokkal inkább el van foglalva a cselekvéssel, sem hogy ideje maradna elmélkedni. Ha philosophiai problémák fejtegetésére szánná magát, elhanyagolná azokat

az ügyeket és érdekeket, melyeknek gondozására létesült. De e problémákkal foglalkozni, s azokat megvitatni mégis szükséges: különben az állam gépezete csakhamar azon otromba szerszámokhoz válnék hasonlónvá, melyek a történelem gyermekkorának bámulatra méltó találmányai, melyek azonban, ha a megszokás föntartja s az előítélet védelmezi őket, akadályai minden haladásnak. Vizsgálódás és bírálat nélkül az egész világ egy általános khinai birodalomná alakulna át.

Van tehát tudomány, mely az állammal foglalkozik, nem éppen ezzel vagy azzal az állammal, hanem az állammal általában, tekintve természetét, törvényeit és főbb alakulatait. Ez az a tudomány, melyet politikai philosophiának lehetne nevezni, és melynek a történetét megírni szándékozom.

Csakhogy, bár a politikai philosophia tudomány, és pedig olyan, melynek megvannak tulajdon alapelvei és sajátos törvényei; ámbár a tények oly rendjével foglalkozik, melyet más tudományával összezevarni nem szabad; mégis hasznos, sőt szükséges nem választani el egy másik tudománytól, melyhez természetszerűleg s ezer különféle köteléssel fűződik, értem az erkölcsi philosophiát. Az ó-kori publicisták sohasem tagadták az erkölcsnek és a politikának ezt az összefüggését; a legkiválóbbak közülök: Platon, Aristoteles, Cicero, koruknak legnagyobb moralistái is voltak. Nem mindig volt így az újabb időkben; az emberi ismereteknek folyvást növekvő haladása szükségkép a tudományoknak szakok szerinti fölosztására vezetett; innen van, hogy találkozunk moralistákkal, kik majdnem teljesen elhanyagolják a politikát, és publicistákkal, kik közönyösek az erkölcsi philosophia iránt. E szétválásnak meg is volt a maga hátránya. Mindamellet e két tudományág

sohasem szűnt meg befolyást gyakorolni egymásra, s tör-
ténetek is közös.

Mi a bevezetésben e két tudománynak egymáshoz való viszonyát szeretnők kifejtetni és rámutatni azokra a pontokra, hol egymástól széllyel válnak, meg azokra, a hol össze találkoznak. Oly nagy terjedelmű tárgy ez, hogy csak kimagasló pontjait fogjuk jelezhetni; de ezzel elérjük egyúttal azt, hogy megismertetjük e könyv szellemét, és összefoglalhatjuk azt az alapeszmét, mely e tanulmány változatos és bonyolult részleteiben kissé szétszóródva van.

E kérdésre vonatkozólag két ellentétes fölfogással találkozunk: egyik teljesen elválasztja a politikát az erkölcs-
tantól; a másik teljesen egybe foglalja őket. Az első a Macchiavellie, a másik Platoné. Macchiavellismusnak nevezem mind azt a tanelvet, mely az erkölcsöt föláldozza a politikának, és platonismusnak azt a tanelvet, mely a politikát áldozza föl az erkölcsnek. Vizsgáljuk meg mind a kettőt.

«Ugyan!» mondják vagy gondolják Macchiavellinek bevallott és titkos hívei, «tán a magán és a családi erkölcs szűk szabályaiba kívánod szorítani az államokat, a fejlődelmeket és népeket? Az állam fejének kötelességei mások, mint a családfőé. Hiszen ha soha se tenné túl magát a szigorú erkölcs aggodalmaskodásán, elvesztené önmagát és magával együtt népét is. Nagyon helyes, hogy az egyéneket bizonyos kötelességek feszélyezzék és tart-
sák, mert különben elpusztulna a társadalom. De magának a társadalomnak nincs egyéb kötelessége, mint hogy föntartsa magát, és csak önmaga illetékes megbírálni az eszközöket, melyeket e végből alkalmaz. A mi pedig áll a társadalomról általában, áll minden egyes társadalomra

nézve is, vagyis azon különféle állami közösségekre, melyek a világot alkotják. A mi pedig a közre vagy az államra nézve érvényes, az a fejedelemre is érvényes, a ki amaszt kormányozza és személyesíti. Kétségtelen, hogy mint magán ember, a fejedelem is ugyanazon kötelességeknek van alávetve, melyeknek bárki más; de nyilvános szerepében nem; ott nem függ csak önmagától. A mi a magán embernél erény, az hiba lehet az államférfiúban, és viszont.»

«Föltevésképp fogadjuk el egy pillanatra Platon ábrándját; képzeljünk egy erényekben tökéletes köztársaságot vagy fejedelmet, és azonnal meg fog hazudtolni a gyakorlati lehetetlenség. Bizonyára kívánatos volna, hogy az emberek mindig jók legyenek; mivel azonban tényleg nem olyanok, az, a ki jó akar lenni a rosszak között, bizonyos lehet benne, hogy áldozatuk lesz. Ha magad nem csalsz, meg fognak csalni. Ha alkalom adtán nem élsz erőszakkal, téged fog eltiporni az erőszak. Csak végig kell nézni a nagy politikusok világtörténelmi során: íme Nagy Sándor, ki istennek mondja és imádtatja magát; Romulus, ki testvérének gyilkosa; Cæsar, a mint átkel a Rubikonon: Augustus, ki színleg elutasítja a koronát, hogy annál biztosabban megszerezze; és az újabbak közül: Szép Fülöp, Katholikus Ferdinand, XI. Lajos, a Porgiák, a Mediciek, még a nemeslelkű IV. Henrik is, a ki egy misén vásárolta meg Páris városát; van-e köztök csak egy is, ki válogatott volna az eszközökben, a ki visszariadt volna akár a csalárdságtól, akár a büntettől? Ilyen a fejedelmek politikája; de vajjon a köztársaságok ártatlanabbak-e? Avagy van-e a történelemben oly gyalázatosan rosszhiszemű fejedelem, mint a mily rosszhiszeműek a rómaiak voltak? Volt-e gyanakvóbb, kegyetlenebb, rettenetesebb

zsarnok a velencei köztársaságnál? Létezett-e hódító, ki az eszközökben kevésbé válogatósnak mutatkozott, mint az angol nép, a legszabadabb valamennyi modern népek között? Ha a történelmet a közönséges erkölcs szempontjából olvasnók, minduntalan föl kellene lázadni morális érzésünknek, és sehogy se tudnók megérteni azokat a nagy forradalmakat. De a felvilágosodott ember előtt mindent megmagyaráz, mindent igazol az a magasabb rendű elv, mely a politikának úgy szólván mysteriuma: az államcél alapelve.»

Igy szólnak a macchiavellismus tanítványai, büszkén úgy tüntetve föl magukat, mint a kiket, egyikök kifejezése szerint, «a politika megjózanított». De bár látszólag mellettök szól a tapasztalat: a tudomány, meg a lelkiismeret nem adnak nekik igazat. Nem valószínű ugyanis, hogy az egyéneknek és a népeknek legfontosabb érdekei homályosak és titokzatosak lehetnének. Az állam céljának háttérbe kell szorulnia a köz-cél előtt, e cél pedig nem állhat ellentétben a köz-lelkiismerettel. Minél inkább fölvilágosodik az emberi elme, s minél mélyebben hatol a belátás abba, a mit hajdan az uralkodás arcanumainak neveztek (*arcana imperii*), annál több dolog válik egyszerűen lehetetlenné; sok egyéb legalább is nehezen kivihtővé. És bár azt az időt, mikor a politika teljesen ki fog békülni az erkölccsel, még nem lehet meghatározni, mégis el kell ismerni, hogy az utolsó három század óta nagy haladás történt; el kell ismerni, hogy a XV. és XVI. században űzött politika mai nap gyűlöletesnek tűnnek fel, hogy mai nap még azt sem igen tűrnők el, a mi szabad volt Richelieunek vagy XIV. Lajosnak, és hogy a tisztesség az első föltétel, a mit a kormányzattól, a meny-nyire csak lehet, megkövetelünk.

Ha politikusokkal vitatkozunk, mindig meg kell kísér-
leni, a mennyire csak lehet, megszerezniünk a tapasztalat
fegyvereit; a philosophusokkal szemben ez nem szüksé-
ges. Ezeknek azt fogjuk mondani: nem törődünk azzal,
hogy mi történik; csak azt kutatjuk: minek kell lenni.
Jól tudjuk, hogy az emberek nem lehetnek tökéletesek; de
ha e kifogás alapos volna, a magán morál ellen csak úgy
föl volna hozható, mint a közmorállal szemben. Abból,
hogy az emberek a tökélyt úgy se érhetik el, azt követ-
keztessük-e, hogy az erénynyel egyáltalában ne is töröd-
jenek? Ugyanez áll a politikusokkal szemben is. Engedjük
meg nekik, hogy tökéletes becsületesség lehetetlen; mégis
nem kevésbbé igaz, hogy a tökéletes becsületességnek
kell az ő cselekedeteik törvényéül szolgálnia s hogy
minden cselekedet, mely attól eltér, megrovást érdemel.
Másképp a kivételt tennők szabálylyá; helyesebben
mondva, megsemmisítenénk minden szabályt, és a népek
sorsát egyes emberek szenvedélyének és szeszélyének dob-
nók oda zsákmányul.

Azt a veszedelmes és kétértelmű szabályelvet szokás
ellenvetni: *Salus populi suprema lex*. Csakhogy a nép
üdvé éppen az igazságosságban áll, és ha elvet elv ellen
akarnánk szegezni, én inkább azt mondanám: *Fiat iusti-
tia, pereat mundus*, legyen igazság, még ha tönkre megy is
a világ. A világot azonban semmi sem kényszeríti, hogy a
pusztulás és az igazság gyakorlása közt kelljen választania,
mert éppen az igazság által maradhat fenn. Különben is
mindig téves dolog általános és föltétlen érvényű szabály-
elvül állítani föl azt, mi csak a végső esetekben lehet
igaz. Mihelyt csak egy pillanatra elismerjük a közjó rejtel-
mes jogcímét, mindjárt minden dolog meg van engedve,
mert minden cselekedetről, minden rendszabályról állít-

hatni azt, hogy az a nép üdve érdekében szükséges. Tessék bizonyítani például azt, hogy a Szent-Bertalan-
 éj nem volt szükséges a közjó szempontjából? Mert sem-
 mivel sem lehet bizonyítani, hogy ha a protestánsokkal
 őszintén megalkusznak, ezek nem éltek volna vissza a hely-
 zet körülményeivel arra, hogy szétszakgassák az országot,
 hogy megdöntsék a monarchiát és köztársasággá alakítsák
 át Franciaországot. Ellenben e nagy csapás lesújtotta
 őket örökre, s módot adott rá, hogy később a közjó
 érdekét nem kockáztató szabadalmakkal lehessen őket
 kielégíteni. Mindezt ki tagadhatja? Hiszen még azt is
 mondhatnám, a mit Gabriel Naudé az Államesinyekről
 írt elmékedéseiben (*Considérations sur les Coups d'État*)
 állít, hogy e csapás nem volt eléggé elhatározó és általá-
 nos, és hogy nem folyt elég protestáns vér. Szóval, nincs
 a történelemnek oly gyalázatos eseménye, melyet ilyféle
 elvekkkel igazolni ne lehetne.

A macchiavellismusnak egyébiránt két fajtát kell meg-
 különböztetnünk: azt, melyet a fejedelem, és azt, melyet
 a nép gyakorol. Azok, kik az előbbinek legnagyobb ellenei,
 nem menttek mindig az utóbbtól. Szívesen el szokták
 ismerni, hogy a fejedelemnek nincs minden megengedve;
 de nagy a hajlandóság azt hinni, hogy a népnek minden
 szabad. Pedig e tekintetben nincs különbség. Bárki
 kövesse el az igazságtalanságot, a fejedelem vagy a nép,
 az örökké igazságtalanság marad. Kétségtelen, hogy azok
 a szélsőségek, melyekkel valamely nép a maga szabad-
 ságát vagy esetleg létét védelmezi, sokszor nagyon is
 menthetők; de bámulni nem bírom e végletességeket,
 mert föllázítják lelkiismeretemet. Némelyek a macchiavel-
 lismusban nem látnak egyebet, mint a csalás mesterségét,
 és gyűlöletökben, melylyel az udvarok ármányai s hazug-

ságai iránt viseltetnek, nagy elnézést tanusítanak azon aljas féktelenséggel szemben, melyre a tömeg ragadtatja magát. Pedig a macchiavellismus nem csak azon gyermekes és léha furfangban rejlik, mely a szót csak a gondolat palástolására használja, hanem a macchiavellismus oly alattomos és erőszakos politika, mely a szükséghez képest hollappangva, hol nyíltan működik, s ép oly kedvteléssel alkalmazza a fegyvert és a kegyetlenséget, mint a csalárd-ságot és az árulást, a mely tehát egyaránt állhat a nép és a fejedelmi udvarok szolgálatában, s ez értelemben maga a rémuralom is macchiavellismus.

Az ellenkező végleten egy másik tannal találkozunk, melyet legkiválóbb hirdetőjének nevéből platonismusnak fogok nevezni. Ez a tan a politikát teljesen alárendeli az erkölcsnek; azt állítja, hogy az államnak éppen úgy az erény a végeztelje, mint az egyénnek; mintának a lacedaemoni kormányt állítja föl, s a kormányzást a bölcsek és philosophusok kezére bízva. Ezek Platon politikájának általános és állandó jellemvonásai két legnagyobb munkájában, a *Köztársaságról* és a *Törvényekről* írt könyveiben. De ugyanannak a politikának e két alkalmazása között tetemes különbség van. *Köztársaságában* Platon az erényre, a törvények segélye nélkül, csupán a nevelés által akar szert tenni. Ellenben a *Törvények* című könyvében az erény a törvényhozó műve, az állam fölügyeletének, szóval a kényszernek eredménye. Így tehát kétféle platonismus van: az ábrándozó, mely egy eszményi állam contemplatiójával szeret foglalkozni, összezavarja a politikát a pädagogiával, és a tudomány mindenhatóságában és csalahatatlanságában bizakodik; és a zsarnoki platonismus, mely kevésbbé bízván az emberek tökéletességében, nem riad vissza a politika közönségesen használt eszközeitől,

és az embereket, megkérdetetésök nélkül, akár beleegyeznek, akár nem, állami hatalommal akarja boldogítani és erényesekké tenni.

Hogy Platon rendszerének előbbi alakjában mennyi az illusio, azt könnyű kimutatni. Komoly czáfolatra annál kevesebb az ok, mert ez Platonnál sem egyéb czélzatos utopiánál; a philosophiának pedig épp úgy mint a költészetnek, mindig meg volt engedve, hogy eszményt állítson magának, hogy a dolgokat ne úgy állítsa elő, a milyenek tényleg, hanem a milyeneknek lenniök kellene. Nem így áll a dolog a platonismusnak azon alakjával, melyet zsarnokinak nevezünk, és melynek már akárhány alkalmazásáról tud a történelem.

Első tekintetre nagyon igaznak és nagyon tetszetősnek tűnik föl az a tan, hogy az állam az erény uralma legyen; de alkalmazásában annál veszedelmesebbnek mutatkozik. Ha az erény az állam végeczélja, magától értetik, hogy a polgár soha sem lehet eléggé erényes, s következésképp az állam soha sem eléggé éber és óvatos. E szerint az állam betolakodik a családba, az egyéni életbe, sőt a lelkiismeretbe is: semmi sincs elzárva előtte; belép a házba, letelepszik a polgárok asztala mellé és még a nászágyat sem hagyja felügyelet nélkül. Az ifjúság játékai, a barátság, a vonzalmak, a költemények, a zenei dallamok, a philosophiai tanok, a vallási szertartás, szóval a szellem, a lélek, a szív, az egész ember szorongató és elnyomó censura rabjaivá lesznek; az egyén elvesztvén kezdeményező jogát és felelősségét, elveszti tevékenysége kedvét is, vagy pedig valami sorvasztó fanatizmus idegenné teszi lassanként az emberiesség minden érzelmei iránt. Valamikor, teszem az ó-korban, üdvös hatása lehetett annak, hogy az állam beavatkozott az erkölcsök kormányzásába; tudom méltá-

nyolni a hasznos eredményeket, melyeket a római köztársaság a censura intézményének köszönt; senki sem akarja kiküszöbölni a történelemből azt a zord szigorú, nemes alakot, kinek neve Cato, a censor; s bizonyára igazolható ez az intézmény, mint ama patriarchalis rendszer maradványa, melyen a régi társadalom felnőtt, s mely a család-apára bízta a kormányzás és a nevelés jogát, a politikai hatalmat és az erkölcsi fegyelem jogát. Nem szabad végre felednünk, hogy a censornak nem volt Rómában sajátos hatalma, és hogy tekintélye tisztán csak erkölcsi volt. De azért kétségtelen, hogy így vagy úgy, az erkölcsök bírálata már önmagában véve is, hibás intézmény, mely az állam valódi föladataival meg nem egyeztethető.

Mindamellett a zsarnoki platonismusnak, a minőt az előbbieken leírtunk, megvan a maga szépsége és nagysága; csakhogy elfajulhat, és akkor azzá válik, a mit ál-platonismusnak neveznék, hogy a magasztos Platon semmiben se látszassék felelősnek elvei e százalmas elfajulásaért. Az ál-platonismus képmutató vakbuzgalom, mely hogy az államban uralomra juttassa azt, a mit önkényesen erénynek nevez, nem irtózik semmi eszköztől, és mindig kész erőszakot tenni az igazság és emberieség minden törvényén. Nem a vallásos vakbuzgalomról szólok, bár evvel rokon természetű, hanem azon politikai örületről, mely a balul értett ó-kor bámulatában nevelkedve, mindenütt csak romlottságot, bűnt s erkölcstelenséget lát, és szívesen elsöpörne a világról mindent, nem hagyva meg egyebet pusztá sivatagnál, hogy azon uralkodjék az igazság.

Bár mennyire ellentétesek alapelveik szerint, az ál-platonismus és a macchiavellismus könnyen találkozhatnak az alkalmazásban. A francia forradalom története elég

nevezetes példát szolgáltat erre. Danton pl. Macchiavelli iskolájából való politikus. Jelleménél és vérmérsékleténél fogva nem volt vérengző; még sem habozott vérengzéssel támogatni az ügyet, melyet fölkarolt. Úgy látszik, magában Macchiavelliben olvasta azt, hogy «a ki uralmat akar alapítani, jól teszi, ha valami rettenetes csapással riasztja meg az új rendszer ellenségeit»; hogy «a ki a szabadságot biztosítani akarja, és nem pusztítja ki Brutus fiait, önmaga fog elpusztulni okvetetlenül»; hogy «oly országban, melyben nemesek vannak, csak úgy lehet köztársaságot alapítani, ha e nemeseket mind kiirtják.» Ime, ilyen volt Danton politikája; látni való, hogy egészen macchiavellipolitika. Szíve azonban, mely nem volt gonosz, végre is belefáradt, s meg kellett halnia, mert kegyelmes akart lenni. De azok a szavak, melyeket állítólag a börtönben ejtett: «Unom az emberiséget», — egy skeptikus és eszmény nélküli politikus szavai. Nem így végezte életét Rolandné asszony; utolsó búcsúszavai is a szabadságnak és az igazságnak voltak szentelve. — Lássuk most az ál-platonismus bajnokát, a valódi fanatikust, a komor és kérlelhetetlen Saint-Just-öt, ki Dantonnal együtt kétségtelenül a hegypárt legeredetibb alakja volt. Ez a naiv fiatal ember Montesquieu, Mably és Rousseau könyveiből azt olvasta, hogy a köztársaság alapelve az erény, a miből azt következtette, hogy a forradalmat is csak az erény mentheti meg. De egy romlott államban mikép jusson az erény uralomra, ha csak az erőszak útján nem, vagy mint Macchiavelli mondja, ha csak patakokban nem omlik a vér? Ez még nem minden. Mit kell értenünk «erény» alatt? Montesquieu azt feleli: «az egyszerűség és az egyenlőség szeretetét». Úgyde az egyszerűség szeretete összeegyezhetetlen a gazdagsággal; az egyenlőség szeretete a

nemesi előjogokkal. Ime tehát a gazdagok és a nemesek, ezek az erénynek és a köztársaságnak ellenségei, ezek a *gyanúsak*. Mily különös is a végzet, s mitől függ a hírnév?! Képzeljük Saint-Just-öt békés korban, tekintélynek örvendő monarchiában élve; néhány jámbor iratban adta volna ki beteges képzelődésének szüleményeit s nevét talán a nagy és ártatlan ábrándozók sorában emlegetnék. Forradalomban és kormányon pedig ádáz és könyörtelen politikus volt.

Ugyancsak a platonismusnak egy másik alakulata a theokratiai politika, mely az állam czélját a vallásos erényben látja és kormányra az egyházi hatalmat állítja. Tulajdonképen maga a platonismus sem egyéb, mint philosophiai theokratia. A bölcsek helyébe, kik Platon köztársaságát vezérlik, képzeljünk papokat, és Indiában vagy Egyiptomban vagyunk. Platon, a görög szellemnek engedelmeskedve, philosophusokat helyezett a brahminok helyébe. Tegyük föl most már, hogy az erénynek két neme van: az emberi erény, melynél Platon egyebet nem ismert, és a vallásos erény, mely üdvözít; s ha még azt is elképzeljük, hogy a philosophusokból álló azon testület helyébe, mely szabadon és tudományosan kutatja az erény elveit, egy papi testület lép, melyet Isten egyenesen azzal bízott meg, hogy az üdvözülés tudományát tanítsa —, nem világos-e, hogy a platoni köztársaság theokratiai köztársasággá, vagy az adott körülmények szerint theokratiai demokratiává, aristokratiává, monarchiává alakul át? Ilyen volt a jezsuiták uralma Paraguayban, Calviné Genfben, és ilyenre vágyódott a középkor papsága egész Európa fölött.

E politika ellen először is ugyanazon kifogásokat lehet tennünk, mint a platonismus ellen, de azon felül még más különleges ellenvetések is. Ha már bajos dolog az erényt

állítani föl az állam céljául, még bajosabb a lelki üdvösséget állítani föl végeztél gyanánt. Az ember kettős rendeltetése közül, melyek egyike földi és az erény gyakorlásában határozódik, másika pedig égi és a jövő életre vonatkozik, az elsőnek megvalósítása aligha képezheti az állam föladatát; de az meg már éppen bizonyos, hogy az államnak nem lehet kötelessége számunkra a második rendeltetés megvalósításáról gondoskodni. Az üdvösség az Isten és az ember között megoldandó ügy, a papság közbenjárásával vagy segítsége mellett; de a világi hatóságnak ahhoz semmi köze. Csak én magam szerezhetem meg üdvösségemet, saját tetteimmel. Az állam nem helyettesíthet a nélkül, hogy a vallásnak alapelvét gyökeresen el ne pusztítsa. Viszont az egyházi hatalom, ha a politikai hatalmat bitorolja vagy azt lenyűgözi, ez által önmagát, mint vallási hatalmat teszi tönkre. A vallási hatalom ugyanis valójában lényegileg erkölcsi uralom; ha már most a törvény fegyveréhez nyúl és a világi hatalom segélyéhez folyamodik, ez által azt bizonyítja, hogy erkölcsi uralma elégtelen; és minél többet nyer a réven, annál többet vesz a vámon. De ez még nem minden. Ha a lelki üdvösségre csak egyetlen egy s általán elismert módon lehetne szert tenni, érthető volna, hogy az állam és az egyház ugyanazon úton haladva, ugyanazon célra, a polgárok boldogítására törekedve, a gyakorlati alkalmazás terén találkozzanak. Mivel azonban az üdvösséget sok mindenféle úton lehet elérni, az állam, mihelyt ezek közül egyet kiszemel és azt polgárait rákényszeríti, ez által megoldotta azt a kérdést, hogy melyik út a legbiztosabb; e kérdés megoldására pedig semmi joga. Ha pedig valaki azt állítja, hogy ezen utat-módot nem az állam választotta meg, hanem az egyház, melynek azt szükségképen már előzetesen önmaga számára meg kellett

választania, az az egyház, mely *a priori* meg van győződve symbolumának igazságáról, s mely nem ismerhet el kétféle igazságot, egy világit meg egy túlvilágit; az az egyház, mely már az által is, hogy létezik, kötelezve van a világi társadalmat annak az istenországnak typusára átalakítani, melynek ő maga a látható képe,— annak azt felelem, hogy ha az egyház ezt a meggyőződés erejével teszi, ez nem csak jogában áll, hanem egyúttal legszentebb kötelessége; de ha e célból az állami hatalmat veszi igénybe, akkor bitorlást követ el, az állam meg nagyot vét, ha eltűri e szolgaságot; mert ez által az állam kiközösíti mindazokat, kik nem az uralkodó vallást követik; pedig ezeknek, mint polgároknak, csak annyi joguk van a védelemre, mint a többieknek. Gyakran megesik, igaz, hogy az állam nem hogy a vallás eszköze volna, inkább maga használja föl a vallást eszközül, hogy annál könnyebben kormányozhassa az embereket; és csakugyan többnyire ezzel végződik a theokratia: de ez akkor nem egyéb, mint a macchiavellismusnak egyik sajátos alakja, éppen azoknak egyike, melyeket a híres florenczi politikus a legmelegebben ajánl.

A macchiavellismus és a platonismus között a politikának az erkölcsiséghez való viszonyát világos és szabatos határvonallal nagyon nehéz megállapítani. Azonban kísértsük meg.

Azt állítom, hogy az erkölcs úgy a gyakorlatban, mint az elméletben a politikának egyik föltétele, még pedig 1-ször gyakorlatban azért, mivel jó erkölcsök és erény híján az állam lehetetlen s okvetlenül elvész; 2-szor elméletben, mert csak az erkölcsi philosophia képes megismertetni velünk a politikai philosophia igazi végcélját.

I. Az állam, a mint említettük, nem arra való, hogy az erény uralmát megalapítsa, de erény nélkül nem lehet el.

Tegyük föl, hogy egy időre eltörlik a tisztességet, a bátorságot, az igazságérzetet, a honszeretetet és meglátjuk: mivé lesz az erkölcsi erejétől megfosztott állam. A hatóságoknál semmi sem pótolhatja a szeplőtlen jellemet, a munkakedvet, a közjóért égő buzgalmat. Avagy felügyelőket helyeznénk föléjük, hogy ellenőrizzék őket? A felügyelők sem lehetnek meg erény nélkül, különben alárendeltjeiknek czinkostársaivá lennének. Ha egyetlen embert ruháznánk föl korlátlan hatalommal, annak erényekben végtelen gazdagnak kellene lennie, hogy pótolja mindazokét, kiknek nincs erényök. Vagy képzeljünk oly alkotmányt, melyben az egyik hatalmat a másik tartja féken: lesz annak szövevényében elég kibuvó, melyen átsiklik az árulás, ha e kibuvókat nem tömi be az igazság és a törvény szeretete. A törvények és a politikai szervezetek csak támasztékai az emberi gyarlóságoknak; az igazi biztosíték csak a szívben található föl. A hadseregben a fegyelem föntartja a bátorságot, de ezt pótolni nem képes. A polgároknak nem kevesebb erényre van szükségök, mint a tisztviselőknek. Bátorság híján szolgaságba süllyed az állam; a közügy iránti szeretet híján elalél; barátság és egyetértés híján bomladozni kezd; munka nélkül ínségre jut; takarékoság nélkül koldus; méltóság és büszkeség nélkül elnyomatik.

Mint valami ismeretlen távol vidékről való, úgy tűnik föl az, ki mai nap azt állítja, hogy az államnak erényre múlhatlanul szüksége van. Oly sarkelv lenne ez, mely méltó volna a jó Rollinhez, és a salenti köztársaság emlékezetéhez. Csupán gazdasági, társadalmi és politikai törvényekről beszélnek, és édes keveset törődnek e régi tétellel: hogy az erény menti meg az államokat, a romlottság meg elveszti őket. Nagyra becsülöm a közszabadság törvényes

biztosítékait; nem kicsinylem a közgazdaság igazságait sem; de ha elegendő tekintélyem volna arra, hogy bátran szóljak embertársaimhoz, így szólnék hozzájuk: «Szeretik önök az igazságot? Meg tudják önök becsülni a törvényeket, akkor is, ha hiányosak, s a hatóságokat, ha nem éppen kifogástalanok is? Tisztelik-e annyira a szomszéd jogát mint a magukét? Nem irigylik-e azokat, kik gazdagabbak és nem vetik-e meg a szegényebbeket? Jobb szeretik-e a becsületet a gazdagságnál, jobban a tisztességes középszert a rossz úton szerzett hatalomnál? Tudnak-e nyíltan beszélni sértés, hazudozás és a nélkül, hogy gyújtó csóvát dobának az államba? Képesek-e meggyőződésöktől és lelkiismeretöktől egy tapodtat sem távozni, a nélkül, hogy a mások meggyőződését erőszakolnák? Végre tudják-e szeretni a szabadságot, a nélkül, hogy az uralomra vágnának? Ha mind erre képesek, megérdemlik hogy polgárok legyenek; ha nem képesek, akkor az önök politikai és közgazdasági politikája alapján hibás, és a világ összes forradalmi sem fogják óhajaikat kielégíteni.»

Montesquieu mélységesen megértette azt az erkölcsi erőt, mely föntartja azon államokat, melyek ez elnevezésre méltók, midőn azt mondotta, hogy erény híján csak megfélemlítéssel kormányozhatni a népeket, s hogy következésképp erény nélkül despotismusba sülyednek. Igaz, hogy az erényt alapelvül csak a köztársaság számára követeli és hogy a királyságokat a becsületre alapítja. Ámde a becsület nem erény-e szintén, nem annak egyik része, változata-e? Midőn Crillon elutasítja III. Henrik ajánlatát, hogy legyen Guise herczegnek gyilkosa; a becsület, mely vezérli, nem ér-e annyit, mint a köztársasági erény, vagy tán a becsület nem a lelkiismeret megszólalása-e? Ily

körülmények között a monarchia, bár nélkülözte a politikai szabadságot, a kormányzásnak nemes formája lehetett. De mikor a becsületérzés eltűnt, mikor a nagyok abban lelték dicsőségöket, hogy a kegyencznőknek tessenek, mikor boldog volt, kire a fejedelemnek egy pillantása esett: az államnak porba kellett dőlnie és okvetlenül a despotismus zsákmánya lesz, ha egy újabb erkölcsi erő, a közvélemény, nem tör magának utat, rémítve s egyúttal támogatva a meglepett királyt és a megingott monarchiát.

Nincs tantétel, melyet oly általánosan elismerne minden publicista, mint az, hogy erény nélkül nem létezik szabadság. Ezt egyébiránt könnyű bebizonyítani. Mert hát mit értünk szabad ország alatt? Nyilván olyan országot, hol sok mindenféle meg van engedve, a mi másutt tilos, pl. az írás, a szónoklás, a gyülekezés, a szabad járás-kezelés stb. Ha e szabadságokat valamely romlott nép kezébe teszed, okvetlenül rosszul fogja azokat fölhasználni; a polgárok egymásnak fognak ártani és türhetetlenné teszik majd a szabadságot; az élvezetvágy megpuhítja majd a bátorságot; a belviszályok a köz-szellemet fogják megrontani; a legromlottabb egyének pedig, hogy nyugalmasan élvezhessenek, eladják az államot egy úrnak vagy pedig egy idegen hódítónak. Ez óvhatatlanul bekövetkező forradalmat Platon a színek oly pompájával, a fölháborodás oly erejével ábrázolta, melyet eléggé bámulni nem lehet. Mind ezzel azonban nem azt akarom mondani, hogy állandó viszony létezik az erény és a szabadság között; mert hiszen sokkal többféle elem vegyül a politikába, sem hogy ily törvényt föl lehetne állítani; annyit azonban a publicisták tekintélye s a világtörténelem tapasztalatai alapján állíthatunk, hogy a

romlottság elébb-utóbb a szolgaságot vonja maga után és hogy a szolgaság viszont romlottságot idéz elő.

Azt fogják talán mondani, hogy visszaestünk Platon ábrándvilágába, és hogy ez elvekből az következne, hogy az államnak az erényt kell uralomra juttatnia. E következtetés azonban nem szükségszerű; mert az erény a polgárok akaratának szabad nyilvánulása; székhelye az emberi szív; ez teremtetten meg az államot, és nem az állam azt. Bizonyos, hogy az állam a polgárok erkölcsére nagy hatással lehet, midőn a rend, az egyetértés és a béke föntartásával megkönnyíti az embereknek kötelességeik teljesítését. Ha jó az állam szervezete, akkor oltalma alatt az erkölcsi képességek szabadabban fejlődhetnek; végre a nevelés útján még közvetlenebbül is beavatkozhatik. De törvénnyel nem parancsolhatja ránk, hogy erényesek legyünk, nem kényszerítheti a polgárokat, hogy nagylelkűek, jók, türelmesek és józanok legyenek. Megvédi mindenkinek jogát; de ennél többet nem tehet, ha zsarnok lenni nem akar. Az már maguknak a polgároknak kötelességök, hogy méltók legyenek a polgár címére, és hogy erkölcsaik a törvények uralmát biztosítsák. Az erkölcs ekkép föltétele a politikának, de egybe nem olvad vele.

II. Ezen felül azt állítom, hogy a politika elméleti szempontból sem lehet meg erkölcs nélkül. Ám kísértjük meg: helyezhetnénk-e valamely politikai theoriát szilárd alapra, ha nem az erkölcshez folyamodunk elvekért, vagy ha nincs az igazságról és igazságtalanságról helyes fogalmunk? Minden iránytű nélkül bolyonganánk ezer elmentéses rendszer között. Lesz olyan, a ki az istentől származott jogot fogja ajánlani; más valaki a patriarchalis rendszert; ismét más az erősebb jogát vagy az összerződés álláspontját. Némelyek a korlátlan kényuralmat

fogják pártolni, mások az arisztokrátiát, ismét mások a tiszta demokrátiát; lesz végre olyan is, ki a vegyes államformák mellett tör majd lándzsát. Ezek szemében az állam célját a fejedelemnek minél nagyobb hatalma képezi, azokéban az alattvalók boldogsága; ezek a békét tartják czélnek, azok a szabadságot; ezek a függetlenséget, amazok az uralmat. Miképen igazodjunk el ennyi elv, alak és ennyi különféle cél között? Talán a történelem fonalán keressük, mikép keletkezett az állam? Csak hogy az ily kutatás lehetetlen; az államot mindenütt megalakulva találjuk, és nem lephetjük meg soha alakulás közben. De ha ismernők is az állam történeti eredetét, ezzel sem lennénk még okosabbak. Az államnak emilyen vagy amolyan eredetéből még korántsem következik, hogy ez az államnak törvényes alapelve is. Tegyük fel, hogy erőszak teremtette az államot, elegendő ok volna-e már ez azt mondanunk, hogy az erőszak a magán- és közjognak alapelve? S ha a családból fejlődött — a mi valószínű — azt fogjuk-e állítani, mint Filmer, hogy a politikai hatalom elve az atyai hatalmon alapszik, és hogy a mai fejedelmek Ádámnak és Noénak törvényes örökösei? Homály fűdi tehát az állam történeti eredetét; de ha ismeretes volna is, azért a politikai rend valóságos alapja fölött még mindig homály derengene. Kényszerítve leszünk azt állítani, hogy ennek az államnak erőszak volt az eredete, azé a polgárok szabad egyezkedése, amazé pedig a hódítás, az adásvétel, a választás, az egyházi szentesítés, az adomány, a bitorlás s több efféle; hogy bizonyos népek a háborúra születtek, mások a művelődésre, emezek hogy hódítsanak, amazok hogy meghódíttassanak, ezek kereskedőknek, azok művészeknek, ezek az erényre, azok az élvezetre. E tényekből azt fogjuk következtetni, hogy ilyen száрма-

zás és ilyen különös tulajdonságok okáért ezt a népet ilyen, amaszt meg amolyan módon kell kormányozni; hogy az államformák viszonylagos értékűek és változók az állam eredete s szintén viszonylagos célja szerint; szóval nem fogunk a tisztán tapasztalati politikán fölülemelkedni.

De hát, fogja valaki kérdeni, vajjon lehet-e a politika egyéb, mint tapasztalati tudomány, mely pontosan megfigyelve a tényeket, azaz a népeknek jellemét, erkölceit, származását, országuk éghajlatát, megmutatja, hogy ezek hatása alatt mennyire kell módosulniok a politikai formáknak? Vagy nem hiú fáradozás-e ily dolgokra nézve abszolút elvet keresni? Ama sokféle haszontalan rendszer, mely e dőre törekvésnek köszöni létét, azt látszik bizonyítani. Egyik nép sem olyan mint a másik, egyik kor sem hasonlít a másikhoz; változónak és viszonylagosnak kell tehát mindennek lenni az intézmények és törvények körében is. Mennyi bajt szült már a politikában az általános érvényű igazság ábrándja! A népek megfélemltek hagyományaikról, s megindult a hajsza tökéletes társadalmat találni; intézményeiket *a priori* e képzeleti mintára akarták szabni; mivel pedig a dolgok nem idomulnak az emberi képzelődés szeszélyeihez, e váratlan ellenálláson fölingerülve, erőszakos tettekre ragadtatták magukat; s a társadalom ez idő óta a véletlen hullámlása szerint hanyatlik, s nem talál partot, hová horgonyát kivethetné. De vegyük csak szemügyre magát a tudományt. Kik a világ legnagyobb publicistái? Tán az elmélet emberei, az ábrándozók, a logikusok? Platon és Rousseau? Korántsem; a legnagyobbak a gyakorlati tapasztalat megfigyelői: Aristoteles az ó-korban, Montesquieu az újban. Mindketten a tényeket tanulmányozták s aztán általánosítottak. Úgy

jártak el a politikában, mint a természettudományokban szokás, megfigyelés, elemzés és inductio útján. Ezért van, hogy csak az ő műveik tanulságosak, míg a többieké fáraszt, s fölvilágosítás helyett megzavarja az elmét.

Mind ez ellenvetésekre azt lehet fölhozni: a tapasztalás a politikai tudománynak bizonyára egyik nélkülözhetlen kelléke; kizárólag aprioristikus politika elégtelen és tökéletlen; ha teljes biztossággal tudnók is, hogy mi a legjobb és mi az igaz a politikában, még akkor is meg kellene figyelni a népek különféle képességeit, erkölceit, szóval mind azt, a mivel a jó és helyes kivihető. Elismerem azt is, hogy a mi magában véve helyesnek látszik, bizonyos esetekben, oly körülmények között, melyeknek megítélése az államférfiúra tartozik, helytelen is lehet; sőt még azt is elismerem, hogy minden politikai alakzat lehet czélszerű, és hogy egyet sem szabad elvetnünk, még a legtökéletlenebbet sem, ha bizonyos államban az igazság bizonyos formáját biztosítani képes. Azért bámulom Aristoteles *Politikáját* és az *Esprit des Lois*-t, mert oly jól értetik meg velünk a politikának hely, kor és nemzet szerint váltakozó számtalan tényeit. Szóval: becsüljük oly nagyra, a mint csak lehet, a tapasztalati politikát; én mégis megmaradok a mellett, hogy van valami, a mi önmagában helyes és igazságos; hogy ennek föl kutatása, történjék akár a tudomány, akár az állami élet terén, se nem ábránd, se nem bűn; hogy az állam nem egyszerű gépezet, bizonyos rugókból összeállítva, hogy bizonyos hatásokat eredményezzen, hanem személyekből, erkölcsi lényekből áll, kikkel nem lehet a szeszély tetszése szerint játszani, mint valamely hangszer billentyűin; hogy az állam maga is erkölcsi személy, melynek erkölcsi czélja, kötelességei és jogai vannak, és hogy e czél felé

különböző módokon közeledhetik ugyan: de arról megfeledkeznie soha nem szabad. Megtoldom állításomat azzal, hogy bámulatra és ösztönzésre méltók a modern népek mind azon törekvései, melyek oda irányulnak, hogy állapotuk javuljon, hogy törvényeikben több igazság, szokásaikban több egyenlőség, intézményeikben több szabadság legyen; mind ez, mondom, bámulatra és ösztönzésre méltó, bár mennyire kárhoztatandók legyenek azon túlzások, melyek vállalkozásaikat kísérhetik. Az állítólag e nemes törekvések által előidézett zavarokon nincs miért megütköznünk: hiszen erőszak, polgárháború és lázadás a középkorban is előfordult, csak úgy mint a modern társadalmakban. Sőt azt merném állítani, hogy a társadalom szilárdabb alapokon nyugszik, mint valaha, és hogy a leglényegesebb érdekek és jogok soha nem voltak még jobban biztosítva. A mi végre a publicistákról szóló érvet illeti: elfogadom az ellenem fölhozott példákat. Aristoteles tisztán empirikus politikus: igaz; de innen van aztán az is, hogy a rabszolgaságot igazolta. Mivel az ő korában a rabszolgaság általános intézmény volt, neki eszébe sem jutott, hogy az az intézmény ellenkezhetnék a joggal és igazsággal; hanem igyekezett azt indokolni. Montesquieu lángesze is leginkább a tények megfigyelésében és megértésében nyilvánult, elismerem; ám de fölületesen olvasta, s igen rosszul értette műveit az, ki a rabszolgaság, a kínvallatás, a türelmetlenség, a vad fenytések s a zsarnokság ez ékesszóló s lelkes ellenfeletről, a politikai szabadságnak e szenvedélyes pártfogójáról azt hiszi, hogy lelke s szíve ideál nélkül szükölködik.

Minden igaz és emelkedett szellemű politika mélyén erkölcsi eszme rejlik. A kérdés csak az, mi ez az eszme? S mi-kép tegyünk az igaz és a téves politika közt különbséget?

A politikának két nagy válfaját szokás megkülönböztetni: az *absolutistikus* és a *szabadelvű* politikát. Absolutistikusnak azon politikát nevezem, mely az egyénnek több jogot nem ad, mint a mennyit a polgári hatóság önkényesen engedélyez és megállapít. E politikának elve az a jogi axioma: *Quidquid principi placuit, legis habet vigorem*, más szóval: az önkény. Bárfi legyen az állam feje (király, nemesség vagy a tömeg), mihelyt egyedül ennek az akaratja alkot törvényt, állapít jogot s határoz igazság és igazságtalanság fölött, az állam *despotikus*. A despotismus pedig vagy a törvényekben vagy a cselekedetekben rejlik: utóbbi esetben *önkényuralomnak* nevezzük; ha pedig a törvényekben nyilvánul, az a pusztá és merő *korlátlan* — abszolút — hatalom.

Szabadelvűnek azon politikát nevezem, mely elismeri, hogy az egyéneknek velök született, az állam hatalmától független jogaik vannak, jogaik, melyeket az állam megvéd és biztosít, de melyek nem tőle erednek, melyeket tehát se meg nem rövidíthet, se el nem törölhet.

Majd minden ó- és új-kori publicistának közös tévedése, hogy az államnak korlátlan hatalmat tulajdonít. A különbség közöttük csak az, hogy egy részök e korlátlan hatalmat a fejedelemnek tulajdonítja, más részök a népnek. Montesquieu azonban helyesen jegyezte meg, hogy nem szabad összezavarni a nép szabadságát a nép hatalmával, s Hobbesnek is igaza van, midőn figyelmeztet, hogy oly államforma is létezhetik, hol a *köztársaság* szabad, de a polgárok nem azok. Hiába adunk tehát elsőbbséget az egyik államformának a másik felett, ha nem biztosítjuk az egyének természetes szabadságát az államnak bármely módon gyakorolható despotismusa ellen. Ebből azonban nem következik, hogy a politikai formák közö-

nyösek volnának, és hogy a biztosíték nélküli kormányok éppen csak annyit érnek, mint a szabad kormányformák, föltéve, hogy amazok nem sértik az alattvalók jogait; mert valójában az a kormány, mely nem felelős, többé vagy kevésbé mindig csorbítani fogja a polgároknak velök született jogait; ezen fölül kérdeni lehet azt is, vajjon nincs-e a népnek természetes joga arra, hogy önmagát kormányozza? De a mit mindenek előtt tisztába kell hozni, az nem más, mint hogy minden politikai formát és minden állami biztosítékot megelőz az az ős szabadság, mely elválaszthatatlan az emberi természettől, az a jog, mely nem törvényből ered s az az igazság, mely nem az emberek akaratából származik. *Sit pro ratione voluntas*, ime ez a despotismus valódi formulája.

Ha már minden szabadelvű politikának első föltétele az, hogy elismerjen bizonyos jogokat, melyeket az állam igazságtalanság és despotismus nélkül meg nem támadhat: azt merem állítani, hogy a világtörténelemnek legnagyobb eseménye az emberi jogoknak azon ünnepélyes kihirdetése, melylyel az alkotmányozó gyűlés az 1789-diki forradalmat megindította. A politikai hasznosság és célszerűség szempontjából e nevezetes nyilatkozatot több ízben támadták meg, s ez értelemben elég nyomós érveket hoztak föl ellene. De ha e kijelentés politikai értékéhez kétség fér is, erkölcsi jelentőségét kicsinyelni nem szabad. Volt oly napja a történelemnek, melyen a hagyományos szolgaság és politikai conventiók nyomása alól fölszabadult emberi ész kinyilatkoztatta azt, hogy az embernek sajátos és elidegeníthetlen értéke van; hogy sem személyét, sem javait, sem lelkiismeretét, sem gondolatát bántani nem szabad, s hogy az ember embertársára nézve szent, vagyis Seneca magasztos kifejezése szerint: homo

res sacra homini. Örökké emlékezetes marad e nap, mely áthághatatlan korlátot emelt a despotismus elé.

Vannak, kik nem helyeslik az állam teljhatalmáról szóló tant, de azt sem tűrik, hogy velünk született jogokról beszéljünk. Pedig a kettő közt választani kell: az állam vagy mindenható vagy nem az; ha mindenható, előáll a despotismus, mely a körülményekhez képest ilyen vagy amolyan alakot ölt, majd monarchiait, majd-democratiait; de egyik alakjában épp oly törvényszerű, mint a másikban, mivel rajta kívül nem létezik jog. Ha pedig nem mindenható, akkor kell, hogy kívüle létezzék valami; ez a valami pedig nem egyéb, mint a jog, mely mivel nem a törvényből ered, velünk született vagy természeti jognak nevezendő. Önök azt fogják azonban mondani, hogy nincsenek természeti, hanem csak hagyomány-szentesítette jogok. De ugyan mit értenek ez alatt? Hát ha életem, javam, munkám, lelkiismeretem enyém, kérdem, nem azért enyém mind ez, mert ember vagyok, hanem azért, mert mit tudom melyik adománylevél, melyik esztendőben és melyik községben egyik ösömnek e dolgokat biztosította volt? Vagy tán azért, mert a szokás elődeimet ezek birtoklásában megoltalmazta? Hát ha adománylevél nem léteznék, ha a szokás meg nem védett volna: nem biztosítana semmi, hogy magam ura vagyok? Avagy én jog szerint nem birhatok semmit, hanem mindent csak kedvezményezés és kiváltság czímén? Óhajtanám, hogy bár azok, a kik sajnálattal nélkülözik azt, mit a középkor szabadságainak neveznek, egy időre e szabadságok uralma alá helyezettetnének. Némely hagyományos jognak értékét különben nem tagadja senki, és az is igaz, hogy a hagyományt hazánkban (Franciaországban) nem veszik kellően tekintetbe. De mit tegyünk azokkal, kik nem hivatkozhat-

nak hagyományra? és miféle hagyományaik vannak azoknak, kiknek ősei szolgák és jobbágyok voltak a közép-korban?

Azt szokták ugyan ellenvetni, hogy a velünk született jogok nincsenek és nem is lehetnek szabatosan körülírva, s hogy e jogok minéműségére és sorozatára nézve soha sem fog a világ megegyezni. De vajjon könnyebb dolog-e a kötelességeket körülírni s meghatározni, mint a jogokat? A főkötelességek kétségtől határozottak és nyilvánvalók; de ha a kötelességek határaitól, azok egyikének a másik alá rendeltetéséről, összeütközésük esetén elbírálásáról van szó: akkor vajmi kényes a földadat. Vagy tán nem ismerjük a casuistikának nevezett tudományt, mely az erkölcs örökérvényű elveit az egyes esetekre alkalmazza? Ez a tudomány nem könnyű; kényes, homályos és bonyolult problémák merülnek itt fel! S az folyik-e ebből, hogy a kötelességek egyáltalán nem léteznek? Korántsem; csak annyi következik, hogy a kötelességek fölismerése olykor nehéz. Így vagyunk a joggal is. Az elvek biztosak, alkalmazásuk azonban fölötte kényes. Egyáltalában határt vonni mindig nehéz. Ki fogja megmondani, hol az értelem és az örület, a tévedés és a vétség, a végzet és a szabad akarat, a valószínűség és a biztosság közt a pontos határ? Vannak oly sajátos szellemek, kiket a határvillongások kérdései érdekelnek legjobban; egyenesen azoknak leghomályosabb pontjaira vetik magukat, és ha vágyaik ki nem elégülnek, a skepticismus örvényébe merülnek. Ez azonban fonák módszer. Abból kell kiindulni, a mi világos, és lépésről-lépésre kell haladni, óvatosan, *per obscura locorum*. A legtudatlanabb embert szólítanám meg s azt kérdeném, vajjon igazságosnak véli-e: ha bűn s vétség elkövetése nélkül szabadságától megfosztanák s a

Bastille-ba vetnék; vagy ha egy rosszul értett szó miatt a velencei tömlőczbe zárnák és ott titokban elemésztenék, vagy hogy ha a forradalmi jólét-bizottságnak kegyét veszítve, őt a vérpadra küldenék? Ha az efféle eljárást igazságosnak képzei, akkor megadom magamat s elhallgatok. De ha ez eshetőségeknek már hallatára is vére felforr: akkor van természeti jog, habár soha publicista nem bizonyította volna, s habár alkotmánylevél soha be nem czikkelyezte volna is.

«Ám legyen, — fogják talán némelyek felelni, — elismerjük, hogy a természeti jog az önöktől szabadelvűnek nevezett politika alapja. De mi bizonyítja, hogy ez a helyes politika? Hagyjuk az elvont elméletet. A politikának az emberek boldogítása a célja. Boldogság azonban biztonság nélkül nem létezik; a biztonság érdekében pedig a hatalom nem lehet soha eléggé korlátlan. A mit az önök indokolatlan bizalmatlansága a hatalomtól megvon, azzal önök a polgárok boldogságát rövidítik meg. A legkorlátlanabb hatalom nem árthat annyit az alattvalóknak, mint a rosszul szervezett szabadság.»

Ez ellenvetésre ezt felelem: Mit értenek önök biztonság alatt? Nem azon javak békés élvezetének biztosítását-e, melyek természetem igényeinek megfelelnek? De mik e javak, hogy ha nem azok a jogok, melyek híján nem vagyok semmi? Az élet is e javak egyike, de nem az egyetlen. Munkám, lelkiismeretem, gondolatom szintén igen becses javak, melyeknek biztosítása nélkül nem élhetnék nyugodtan. Aztán meg mit értenek boldogság alatt? Az amerikai rabszolgák a déli tartományokban,* gazdáik

* E sorokat Janet még az Egyesült-Allamokban lefolyt utolsó háború előtt írta.

állítása szerint, teljesen boldogok, azaz jó bánásmódban és jó ellátásban részesülnek, ritkán verik őket, sőt ha úgy vesszük, még el is kényeztetik; nem lehetetlen, hogy sokkal boldogabbak, mint az európai munkások, mert hiszen állapotuk nyomorult voltáról sejtelmök sincs, sőt — mi sok ember szemében döntő érv, — visszautasítják a szabadságot, melylyel megkínáltatnak. Kérdem, ez azon boldogság, melyet az állam megadni hivatott? Ha a legnyomorultabb munkástól kérdezném, vajjon súlyos, gondteli helyzetét — mely fanyar nélkülözésekkel, keserves nyugtalanságokkal és szünetlen munkával jár, melyet azonban a felelősség büszke és férfias érzelme elhordozhatóvá tesz és megkönnyít — elcserélné-e a legenyhébb és legfényesebb szolgaságért: nem hiszem, hogy elvállalná a cserét, ha férfi; ha pedig elvállalná, joggal mondanók, hogy meggyalázta magát. Kétféle boldogság van tehát, és nem az oktan állatétól alig különböző szolgai boldogság az, melyre az ember termett. Tulajdonképen az ember nem is született a boldogságra, hanem arra, hogy nem ártva embertársainak, szabadon fejlessze lelke minden képességeit, még akkor is, ha szenved tökéletesbülése közben; az államnak pedig nincsen más hivatása, mint hogy védelmezze és előmozdítsa az emberi képességek e szabad fejlődését, mely az emberből valóságos embert alkot, nem pedig versenytársat az állatok mellé.

Egy igen szabadelvű publicista, Destutt de Tracy, Montesquieur~~ő~~rt commentárjában a szabadság szó értelmét szabatosan szeretne volna meghatározni, de Condillac silány philosophiájától tévútra vezetve, nem talált a következő meghatározásnál különbet: «A szabadság: a boldogság.» Szerinte szabad az, ki tetszése szerint cselekszik és ezzel beéri. A szabad nép tehát egy oly nép, mely boldog, hogy

olyan, a milyen, még ha nélkülözné is mind azt, mit a szabadság lényegének szoktunk tartani. De a mint ezer módon értelmezhetni a boldogságot, úgy a szabadságot is ezerféle módon lehet érteni. Mindenki a maga módja szerint élvez; de ha nekem az önök módja szerint kellene szabadnak lennem s nem a magam módja szerint, nagyon rabszolgának érezném magamat. Ezen a réven a sorsával elégedett rabszolga szabad ember volna. A keleti nő talán sokkal boldogabb és elégedettebb a szerájban, mint ha keze munkájával kellene kenyerét keresnie. Vajjon szabadnak nevezzük-e? Az emberek nézeteivel bizonyára számolnunk kell, ha szabadokká akarjuk őket tenni; de nem tudom, vajjon hálára köteleznők-e a khinaiakat és a törököket, ha az európai szabadsággal ajándékoznók meg őket. De nem is ez a kérdés. Azt kellene tudnunk, vajjon az állapota fölött érzett öröm megalkotja-e már valakinek szabadságát, s vajjon a kutya azért, mert elégedetten és büszkén hordja lánczát, csakugyan szabad-e? Vajjon aztán igazságos volna-e szabadsága iránti tekintetből megoldani a lánczot s éhenhalni az erdőbe kergetni azt a kutyát: az már egészen más kérdés, melynek eldöntése nem ide tartozik.

Vannak tehát természetes szabadságok, melyek a polgári törvényektől függetlenek. Mihelyt azonban a törvények által elismertetnek és biztosíttatnak, polgári szabadságokká válnak. Szabadelvűnek pedig azon politikát nevezzük, mely a lényeges szabadságokat minden támadás ellen megoltalmazza. S ez a politika az igazi, a helyes, mert egyedül ez ügyel az ember méltóságára, boldogságának valódi alapelvére.

Könnyű belátni, hogy e politikát az erkölcestől elkülöníteni nem lehet. Mert az erkölcs tanít meg bennünket arra, hogy az ember nem oly érzéki lény, mely élvezetre

és hajlamai kielégítésére van teremtvé, hanem értelmi lény, mely erkölcsi rendeltetésének szabad betöltésére született; hogy az embernek e rendeltetését oly törvény szabja meg, mely parancsol ugyan, de erőszakkal nem kényszerít, s hogy e törvénynek *kötelesség* a neve; és hogy az a tudat, hogy ily magasztos törvénynek vagyunk alávetve, teszi az embert önmaga előtt tiszteletreméltóvá, másrésről megvetéssel tölti el önmaga iránt, ha e törvény teljesítésében mulasztást követ el; hogy e törvény éppen az által, hogy a szabad akaratra hat, teszi az embert *személyllyé*, míg a természet végzetszerű, vak törvényeinek hódoló lények csak *dolgok*; hogy az ember erkölcsi személy levén, embertársai részéről *tekintélyre* tarthat számot; hogy következőkép senki *eszközül* föl nem használhatja s nem tekintheti dolognak, melylyel hajlamait kielégítheti; végre hogy a személyiség ez elidegeníthetetlen voltában rejlik alapja a *jognak*.

Ha igaz Bossuet állítása, hogy nincs jog más jog ellenében s hogy van egy örök igazság, mely megelőzi az államot: bármely elvre alapítsuk a politikai társadalom eredetét s légyen bármilyen a souverain, kit az emberek fölötti rendelkezés joga megillet, mindenekelőtt egy első, csalhatatlan, sérthetetlen, isteni jogon alapuló souverainitást kell elismernünk, azt, melyet Royer-Collard az értelem souverainitásának nevezett. E souverainitas fölolja magát a köztársaságokra csak úgy, mint a monarchiákra, fejedelmekre, nemességre, polgárságra vagy a köznépre; uralkodik minden politikai rendszer fölött; ő az a törvény, melyet Pindaros «a halandók és halhatatlannok királynőjének» nevezett.

De ha a szabadelvű politika első alapelvül az igazság és az értelem souverainitását fogadja is el, ha a szabad-

ságot és a jogot nem tartja egy határozott politikai alakulathoz kötöttnek: azt jelenti-e ez, hogy az államformák iránt közönyös, és hogy beérve azzal, hogy elméletileg megmentette az embernek természeti jogait, minden biztosíték nélkül kiszolgáltatja őket a korlátlan és féktelen emberi hatalmak önkényének? Bizonyára nem ezt jelenti. Az oly politika, mely alapelveiben ily merész, alkalmazásában pedig ily elnéző, nem bizonyulna sem előrelátónak, sem bátornak. A tapasztalat kétségkívül arra tanít, hogy az állam alakját mindig azon nép jellege, szokásai, hagyományai és műveltsége szerint kell megítélnünk, mely azt magának megteremtette. De nem kevésbbé igaz azért, hogy a politikára nézve csak úgy, mint az erkölcsre nézve, létezik egy *optimum*, melyhez a népeknek közeledniök szabad is, kell is, a mikor tehetik és erre érdemesek. Ez az optimum a nép kormányzata a nép által, vagy, hogy szabatosabban fejezzük ki magunkat, ez a nép közreműködése a kormányzatban; más szóval: a politikai szabadság, mint minden szabadság megoltalmazója. A politikai szabadság okvetlenül sokat ér, a mennyiben a jog és a személyek védelmének legbiztosabb és leghathatósabb eszköze; de sokat ér főleg önmagáért, mert az ész és a kedély tehetségeinek ez a legnemesebb fejlesztése; mert edzi a jellemet, növeli a vállalkozási szellemet és a felelősség érzetét; ugyanaz a népnek, a mi a szabad akarat az egyénnek, s a szabad nép az értelmi tekintetben nagykorúságra jutott személy. Vannak, kik a politikai szabadságban csak eszközt látván, kétségbe vonják, hogy a nép boldogságának biztosítására alkalmas eszköz lenne, és azt hiszik, hogy ez eredményt az abszolút hatalommal biztosabban érhetni el. Ezek nem látják át, hogy a politikai szabadság magában véve is kincs, és mint

ilyen a nép boldogságának lényeges alkatrésze, legalább azok szemében, kik a boldogságot nem meddő élvezetekben, hanem az erkölcsi tevékenység gyakorlatában és az erő érzetében lelik. A mi pedig a politikai szabadságnak az anyagi jólétre és boldogságra való befolyását illeti, a tapasztalat és a történelem tanúsítja, hogy a legszabadabb államok voltak mindig a leggazdagabbak és a leghatalmasabbak. De főleg az erkölcsi fölény az, a mivel a politikai szabadság az abszolút hatalom fölött diadalmaszkodik.

Ha a kiinduló pontra térünk vissza, azt állíthatjuk, hogy a mi a politikát és az erkölcsöt egymáshoz fűzi: az a jog eszméje. A politika föladata nem abban áll, hogy erényre szorítson, hanem hogy a jogot oltalmazza. Igaz, hogy az állam az erényen alapszik, a mint mondtunk, de azért az erény nem alkotja az állam célját. A polgárnak az a kötelessége, hogy erényes legyen; az államé, hogy igazságos legyen. Hogy pedig igazság legyen az államban, az egyéneknek mindazon szabadságot kell élvezniök, melyekre jogosan tarthatnak igényt; hogy erre ügyeljen: ez az állam kötelessége. De hogy a szabadság élvezete ártalmassá ne váljék, az egyéneknek tudniok kell, mint éljenek vele másoknak és az államnak javára; ez már a polgároknak szoros kötelességök. Látni való hogy a rend és béke megteremtésére miként szövetkezik jog és erény, s hogy a politika és az erkölcstan mint különülnek el, a nélkül, hogy összezőrdülnének s mint egyesülnek, a nélkül, hogy összeelegyülnének.

Az állam hatáskörét túlságosan megszorítotttnak vélhetné valaki, ha az ily módon nem volna egyéb, mint a jog fegyveres őre és a szabadság szabályozója; hiszen így a mozgás és a kezdeményezés lehetőségétől is meg volna

fosztva. De nem is állítom, hogy az állam tevékenysége a mondottakkal végét éri. Elismerem, hogy az állam különféle érdekeknek lehet gondviselője: s ily minőségben teljesíti a nagy közmunkákat, vezeti a nevelést, ápolja a művészetet és a tudományokat: e czímen lesz a haladás létszerve, s mint ilyen tett tényleg rendkívüli szolgálókat a polgárosodásnak úgy Rómában, mint Franciaországban. De ez a szempont nem függ annyira össze az állam eszméjének lényegével, mint az előbbi: hiszen van akárhány nemzet, mely egyének vagy testületek kezdeményezésének köszöni mind azt, a mit mi az állam közigazgatási tevékenységétől szoktunk elvárni. Másodszor pedig ez a szempont, mely különben a legnagyobb érdeklődésre méltó és a legfontosabb kérdésekkel függ össze, nem annyira az erkölcsstan, mint inkább a közgazdaság körébe való, és így nem tartozik e bevezetés tárgyához.

S evvel elmondottuk volna, milyen a politikának az erkölcshez való viszonya az emberek közt, a minők azok valósággal. Ha azonban képzeletünk szórakoztatására és elbűvölésére elfordulunk e reális társadalomtól, hogy szemeinket, mint Platon, valamely tökéletes és eszményi társadalom felé irányítsuk, azt fogjuk látni, hogy akkor a politika egybeolvad az erkölccsel, abban úgy szólván széellyel foszlik. Képzeljünk ugyanis tökéletes politikát, tökéletes kormányt, tökéletes törvényeket s bizony az emberek sem lehetnek mások, mint tökéletesek. De akkor a politika sem lenne egyéb, mint minden embernek szabad önkormányzata maga fölött. Más szóval: a politika megszűnnék létezni. A politikának pedig éppen ez a célja és ideálja. A kormányzat föladata abban tetőzik, hogy az embereket észrevétlenül a társadalom ama tökéletes állapotára készítse elő, melyben minden törvény,

maga a kormány is fölöslegessé válik. Létezik egy abszolút tökélyű polgári társaság, melynek a mi gyarló emberi társadalmunk árnyéka is alig lehet; oly társadalom, melynek minden tagja tökéletesen szabad s nem követ mást, mint az értelem törvényét; melyben az emberek egyenlők, azaz egyformán erkölcsös, egyformán értelmes és egyformán szabad lények; a hol az emberek egymásnak igaz testvérei, zavartalan barátság kötelékeivel vannak egymáshoz fűzve, közös életet élnek, nem ismernek érdekeik közt ellentétet, de még jogaik közt sem, mert hiszen a jog a kölcsönös féltékenység egy nemét tételezi föl, ez pedig lehetetlen ott, hol a határtalan jóindulat senkinek sem engedi meg, hogy önmagára gondoljon: íme, ez Platon *Politeia*-ja (Köztársaság), íme Szent Ágoston Istenországa (*Civitas Dei*). De ily társadalom csak álom e földön, s csak a valódi élet föltételein kívül létezhetik. A politikusnak nem szabad ily eszményektől megittasodnia; mert különben elvesztené érzékét a tényleges szükségek iránt. De másfelől sohasem szabad arról elfeledkeznie, ha nem akarja kitenni magát azon veszélynek, hogy pályáján a véletlen hánykódtassa végtelen ellmondások között. Az igazi államférfiú philosophus, a mint Platon akarta, de olyan philosophus, ki jól tudja, hogy a bölcsesség uralma nem e világra való, és hogy az emberekkel mint olyanokkal kell bánni tudni, a minők a valóságban, hogy idővel olyanokká nevelődjenek, a milyeknek lenniök kellene.

BEVEZETŐ FEJEZET.

A KELET.

I. §. *India erkölcstana és politikája.* 1. A brahmanismus. Speculativ erkölcstan: a hinduk szemlélődő és mystikus szelleme. — Gyakorlati s társadalmi erkölcstan: mindenre kiterjedő jószívűség, humanitas, könyörtület, alázat. Családi kötelességek. Az egyenlőtlenség tana. A kasztok intézménye. — Politika: a theokratia. A brahminok osztálya és előjogai. A királyság szerepe. A büntetés. 2. A buddhismus. Az emberiség és testvériség csiráinak fejlődése, melyek már a brahmanismusban bent foglaltattak. Más erények: tisztaság, alázatosság, szánalom, a sérelmek megbocsátása stb. — Vallási egyenlőség. A kasztok és a theokratia intézménye elleni küzdelem.

II. §. *Khina erkölcstana és politikája.* 1. Confucius. — Személye. — Erkölcstanának észszerű jellege. — Az erkölcsi törvény. — A tökéletes. — Confucius stoicismusa. — A középszer elve. — Alázat és szeretet. — Erkölcstanra alapított politika. — 2. Mencius. — A Yang és Mé felekezetei. — Mencius erkölcsi reformja. — Erkölcsi elve: az ember lelke jobb részének engedelmeskedjék. — Különösen politikája eredeti. — Mencius merészsége a fejedelmek ellen. — Mencius szabadelvűsége. — Társadalmi tanok. — A tulajdon s a munka.

Európa összes philosophiájának eredete Görögországban van; Görögországot pedig a Kelet előzte meg. A nélkül, hogy a különböző föltevések vizsgálatába bocsátkoznánk, melyek a görög philosophiát a keletitől származtatják s majd Judeával, majd Indiával, majd Persiával s Egyiptommal hozzák kapcsolatba a görög rendszereket: bátran

föltehetjük, hogy a két világ között, Kis-Ázsián át, habár rejtve is, volt szellemi kölcsönhatás. Görögország nyelve, vallása, művészete, első tudományos ismeretei kétségkívül a Keletről származnak; miért ne kölcsönözött volna el onnan néhány philosophiai és erkölcsi eszmét is? De bár mint álljon is a dolog, a Kelet magában véve is elég nagy, hogy figyelmünket első sorban lekösse. Arra azonban, hogy teljes és valóban hű képét adjuk, behatóbb különleges tanulmányra volna szükségünk, a melylyel e tárgyat illetőleg nem rendelkezünk. De ha csak a legfontosabb és mindenki előtt hozzáférhető emlékekre szorítkozunk is, már elég érdekes és kielégítő vázlatot adhatunk azon czél elérésére, melyet e munkában magunk elé tűztünk.

Mindenek előtt azonban kérdeni lehet: van-e a Keletnek politikai és erkölcsi bölcsészete? Legalább Khinára nézve nem lehet kétségünk, melynek néhány erkölcsi s politikai philosophusát talán a régi görög bölcsek mellé állíthatjuk. A Kelet többi népeinél az erkölcostant és a politikát nem lehet elválasztani a vallástól. India, melynek voltak független metaphysikusai, úgy látszik, nem mutat hat föl moralistákat, annál kevésbbé publicistákat. Ugyanígy áll a dolog, sőt még inkább, Judeára és Persiára nézve. Azonban a vallási formák alatt, különösen Indiában, az erkölcostannak s politikának egész rendszerét találjuk, mely természetes bevezetéseül szolgálhat jelen tanulmányainknak, mivel minden valószínűség szerint a legrégibb is. Khina hasonlóképen foglalkoztatni fog bennünket, s figyelmünket főleg tanainak föltűnő szabatságával s világosságával fogja lekötni. Persiáról emlékek hiányában nem mondunk semmit. A mi pedig Judeát illeti, az ó-testamentom tanulmánya oly természetesen

kapcsolódik az újhoz, hogy a kettőt együtt egy külön fejezetben ¹ kell tárgyalnunk.

I. §. *Erkölcstan és politika a hinduknál.*

Indiában, mint mondtunk, az erkölcstan és a politika nem válik külön a vallástól. Az ind vallás pedig két nagy alakban jelentkezik előttünk, melyek közül a második az elsőnek csak kifejlése és tökéletesülése: a brahmanismus és buddhismus alakjában. A brahmanismus csupán Hindosztanra szorítkozott; itt maradt mozdulatlanul, s itt még ma is mindenható. A buddhismus is azon félszigeten született; de korán kiüzetvén onnan, azután elterjedt egész Ázsiában. Egyikről a másikra térve, a történelem egyik legfontosabb erkölcsi forradalmának leszünk tanúivá. Adjuk először főbb vonásaiban a brahmanismus erkölcs-tanát.

Ha e munkában a speculativ erkölcstan és ama metaphysikai elvek történetét akarnók megírni, melyeken az nyugszik: úgy ki kellene fejtenünk a pantheismus elméletét is, mely, mint a belőle fakadó s kisebb-nagyobb mérvben túlzó mysticismus is, Indiában minden vallásnak és philosophiának közös alapja. E részben a legfontosabb és legtanulságosabb emlék a Baghavat-Gita, Indiának egyik fő irodalmi és philosophiai műve.² A mystikus

¹ II. könyv, I. fejelet.

² A *Baghavat-Gitát*, a nagy ind éposznak, a Mahabharatának egyik episódját 1785-ben Wilkins fordította angolra; 1787-ben pedig abbé Parraud angoltól francziára. 1813-ban Schlegel a szanszkrit szöveg mellett szószerinti latin fordítást adott. Ezt a fordítást 1846-ban Lassen, szanszkrit tudós, javítva újra kiadta. Azóta Bur-nouf Emil újra lefordította francziára. E műről Cousin 1829-ben egyik legszebb előadását tartotta. (*Histoire générale de la philosophie.*)

philosophiát teljes nagyságában s minden túlzásaival együtt tanulmányozhatjuk benne. Sehol oly mély gyökeret nem vert a mysticismus, mint Indiában. Mindenütt máshol, még a Kelet egyéb népeinél is, pusztán csak pillanatnyi kivétel, vagy szellemi fényűzés. Se Egyiptom, se Phönícia, se Persia, se Judea nem mystikus nemzet, annál kevésbbé Khina. Indiában ellenben a szemlélődés, az extasis, az istenségbe merülés, mintegy géniusa a népnek; s elmondhatjuk, hogy onnan került a mysticismus más népekhez és más vallásokba.

De bármennyire mystikus is valamely népfaj szelleme és irányzata: a mindennapi élet tényeit mégis polgári és erkölcsi törvényekkel kell szabályoznia. A tiszta szemlélődés csakhamar maga után vonná az oly társadalomnak romlását, mely kizárólag annak élne. Az élet föltételezi a tevékenységet, és a tevékenység törvényekre szorul. Így támadnak a törvényhozások, melyeket kezdetben az istenségből kifolyónak tekintenek s melyek a primitív népeknél épp úgy tartalmazzák a polgári társaság törvényeit, mint az erkölcsi viselkedés szabályait. Az erkölcsi törvényeket eleintén csak mint fölülről jövő parancsot, mint az isteni akarat nyilvánulását fogadják el a népek; törvényhozás és isteni kijelentés: egy és ugyanaz; a hébereknél például, a *Deuteronomiumban* kell keresni Mózes erkölestanát; a hinduknál is *Manu törvényeiben* találjuk a brahmin erkölestan elveit.³

³ Manu törvényeit (*Manava-Dharma-Sastra*) Loiseleur-Deslongchamps fordította francziára. (Páris 1833.) E könyv, a *Védákkal* egyetemben, a hinduk egyik szent könyve. «Kettős tekintély létezik — mondja maga Manu — : a kinyilatkoztatás és a hagyomány. A kinyilatkoztatást a Védák foglalják magukban, a hagyományt a törvénykönyv. II, 10.»

Manu törvényei. — Manu törvénykönyvében, gyakorlati célja mellett is, néhány érdekes újmutatás van azon különböző véleményekről, melyek Indiában, mint később Görögországban és Rómában is, a legfőbb jó természete kérdésében az elméket foglalkoztatták. Némelyek — úgy mondja a szöveg — a legfőbb jót a gazdagság és erény egyesítésébe helyezik; ezek — Manu szerint — az értelmes, *józan* emberek; mások a gyönyörökbe és a gazdagságba; mások ismét a pusztá erénybe. E három vélemény meglehetősen emlékeztet a peripatetikusokra, az epikureusokra és a stoikusokra. Manu könyve itt a tekintély hangján beszél, s az összefoglaló, és eklektikus vélemény mellé áll, melynek értelmében a valódi jó az erénynek, a gyönyörnek és a gazdagságnak egyesítése. «Ez a formális döntés.»⁴

Manu törvényeinek szerzője psychologus, ki — úgy látszik — jól ismeri az emberi természetet. Kijelenti, «hogy az önszeretetet nem dicsérendő», de elismeri, hogy az ember teljesen le nem mondhat róla. «Soha ember a földön önként nem tett olyat, mire vágya ne lett volna.» Sőt az önszeretetet mondja a vallás forrásának is. «Haszon reményéből származik minden törekvés: az áldozatok indító oka is a remény: a szigorú vezeklés vallásos gyakorlatai, a jámborság szokásos cselekedetei mind a jutalom reményéből erednek.»⁵ Ez kétségkívül nem igen magasztos jellegű erkölces tan; de ne feledjük, hogy itt egy oly törvényhozóval állunk szemben, ki kénytelen segítségül hívni azt az indító okot is, mely az emberi cselekményekben a leggyakoribb. Különben az emberi érdekek talaján

⁴ II, 224.

⁵ II, 2, 3, 4.

fakadó ezen elveken kívül vannak az erkölcsi lelkiismeretről és az élet megszenteléséről más oly tételei is, melyeket a legtisztább s legkényesebb erkölcstan sem utasíthatna vissza.⁶

A mysticismus annyira természetes Indiában, hogy még a törvényhozó sem hagyhatja figyelmen kívül, annál kevésbé a vallási törvényhozó. Manu is ajánlja az áhítatot, szemlélődést és elmélkedést a magányban; azonban ha megadja is az áhítatnak jogos részét, azt észszerű határok közé is törekszik szorítani. Ezért Manu az élet gondjainak mellőzését csak az aggastyánnak engedi meg, kinek bőre már fonnyad, haja őszül, s ki fiainak fiait is maga előtt látja. Csak ekkor engedi meg Manu, hogy az erdőbe vonuljon, az istennek szentelje magát, s a legfőbb lénybe való átolvadását előkészítse.⁷ Addig azonban teljesítenie kell helyzete és állapota kötelességeit. Manu az erkölcsi kötelességeket az ájtatosság kötelességeinek föléje helyezi,

⁶ «A lélek saját magának tanúja; ne vesd meg soha lelkedet, mert főleg ez tanúskodik rólad. — A rosszak azt mondják: Senki sem lát meg bennünket; de látják őket az istenek és a bennök lakozó lélek. — Oh ember! míg te mondd: magam vagyok magammal, addig szakadatlanul ott székel szívedben a legfőbb szellem, a jónak s rossznak figyelmes, hallgatag szemlélője. S ez a szellem, mely szívedben székel, szigorú bíró, hajthatatlan büntető: isten.» VIII, 84, 85; 91, 92.

«A mit gondolatban, szóval vagy testeddel cselekszel, a szerint, a mint jó vagy rossz, jó vagy rossz gyümölcsöt is terem (XII, 3.) Ha megfelelsz annak, a mi elő van írva, s nem a jutalom reményében cselekszel, halhatatlanságra jutsz. (II, 5.)»

«Az ember fokonként növelje erényét, mint a hogy a hangya növeszti lakását.» — «Mikor az ember hulláját visszaadták a földnek, a rokonok, elfordítva fejöket, távoznak. Az erény azonban tovább kíséri lelkét. (IV, 240.)»

⁷ VI, 2, 49, 81.

s főképp az álkegyességet, a kevély és képmutató szenteskedést támadja meg. «A bölcs állhatatosan töltse be erkölcsi kötelességeit, még nagyobb figyelemmel, mint az áhitat kötelességeit.»⁸ Mint a legtisztább keresztyén moralista, Manu is azt mondja: «Az áldozatot megsemmisíti a hazugság; a szigorú vallási gyakorlatok érdemét a hiúság; a jótékonyság gyümölcsét a csalás.»⁹ «A ki az erény zászlaját fitogtatja, a ki kapzsi, a ki csal, a ki az embereket rosszhiszeműleg ámitja, a ki kegyetlen, a ki az egész világot rágalmazza, olyannak vehető, mint a ki a macska tulajdonságait bírja.»¹⁰ «A Dvidjáról, ki folyton földre süti szemét, romlott természetű, megbízhatatlan és az erény színét szenvelgi, mondva van, hogy természete olyan, mint a prédáját fortélyosan vadászó gémé.»¹¹ — «Minden kegyes tett, melynek álszenteskedés a forrása, a rossz szellemekhez száll.» — «A maga sanyargatásaival senki se büszkélkedjék; s miután áldozott, ne mondjon hazugságot; . . . s ha ajándékot tett, ne kürtölje hivalkodva mindenfelé.»¹²

Manu törvénykönyvének erkölestana sajátos szelíd-ség és jóakarat bélyegét hordja magán. Az egész természet átható egyetemes élet dogmájával együtt járt minden élő lény szeretete és tisztelete. Boldogság van ígérve annak, ki az állat megölésétől tartózkodik; s a brahminnak az van ajánlva, hogy csak olyan eledeleket válasszon, mely az élő lényeknek semmi,¹³ vagy csak csekély bajt

⁸ IV, 204.

⁹ IV, 237.

¹⁰ IV, 195.

¹¹ IV, 196.

¹² IV, 236.

¹³ IV, 2.

okoz. Oly nagy e részben a tartózkodás, hogy a brahminnak meg van tiltva ok nélkül csak egy göröngyre is rátaposni, vagy körmeivel egy fűszálat leszakítani.¹⁴ Annál inkább tartózkodni kell attól, hogy rosszat tegyünk az embereknek. «Soha sem szabad rossz kedvet mutatni, még ha bánatunk van is; soha sem szabad más kárán dolgozni, vagy ilyenre csak gondolni is; s ne mondjunk ki oly szót, mely másokat sérthetne, s mely elzárhatná előttünk az ég kapuját.¹⁵ A szelíd, békétűrő, gonosz társaságot kerülő ember könyörületessége által megnyeri az eget.¹⁶ — Mindig adjunk annak, a ki jószívűségünkhöz folyamodik. — Óvakodjunk bajt okozni bármely élő lénynek, hogy fokról fokra emelkedhessék erényben.»¹⁷

E szívreható, naiv jóakarat minden élő iránt, bámulatra méltó gyöngédség hangján szólal meg, ha gyámoltalan és szerencsétlen teremtetésekről van szó. A nyomorúság iránt való szájalom, a gyöngeség iránti tisztelet, sőt majdnem cultus, oly vonása ez erkölestannak, melyet annál nagyobb gonddal kell kiemelnünk, mivel a görög és latin ó-korban elég ritka érzelem, legalább azon időpontig míg a Kelettel való érintkezés által át nem alakult és meg nem újhodott. «A gyermeket, aggot, szegényt, beteget úgy kell tekinteni, mondja Manu, mintha a lég urai volnának.»¹⁸ E fölfogásra vezetendő vissza a nő tisztelete is, mely nagyon hasonlít ahhoz, melyet Tacitus a germánoknál fölemlít. «A hol az asszony tiszteletben áll, ott mindenütt elégedettek az istenségek; de ha nem tisztelik,

¹⁴ IV, 70.

¹⁵ II, 161.

¹⁶ IV, 246.

¹⁷ IV, 228, 237.

¹⁸ IV, 184.

hiába való minden ájtatos cselekedet.»¹⁹ Vagy reméltünk volna-e Kelettől oly mondást, mint a következő: «Elzárva, férfiak őrizete alatt, az asszony nincs biztosságban; *csak azok vannak igazán biztosságban, kiket a saját akaratuk őriz.*»²⁰ — «Ne üsd meg a nőt, még virággal se.»²¹ A nő iránt való ez udvariasság még oly naiv tanácsokra is eltéved, melyek némi könnyed mosolyt keltenek: «A férfiaknak családjuk női iránt figyelemmel kell lenniök; s ruhákkal, csecsebecsékkal és válogatott étkekkel kell nekik kedveskedni.» — «Ha a nő nem ékeskedik ragyogó diszben, férje szívében nem támaszt örömet.»²²

Manu törvényei, némely részleteikben, emelkedett s tiszta családi érzetről is tanúskodnak. A görög és római ó-kor méltán irigyelheti a következő gondolatokat: «A férj a feleséggel egy és ugyanazon személy.»²³ «Az oly családban, hol a férj örül nejének, a nő férjének, a boldogság örökre biztosítva van.»²⁴ — «Egy ifjú leány s egy ifjú ember egyesülése, ha közös vonzalomból ered, égi zenészek házassága.»²⁵ — «Ha a nő szereti s tiszteli férjét, tisztelve lesz az égben; ha pedig elvesztette férjét, egy más férfi nevét ajakára se vegye.»²⁶ «Az atya a teremtés.

¹⁹ III, 56.

²⁰ IX, 12.

²¹ E törvény más törvényhozótól származik (*Digest. of Hindu Law*, II, 209. l.); mert Manu megengedi, hogy az asszony megkorbácsoltassék, ha vétkezett.

²² III, 59—61.

²³ IX, 45.

²⁴ III, 60.

²⁵ III, 32.

²⁶ V, 155, 157 és 160, 166. Látni való, hogy itt szó sincs azon

urának, az anya a termő földnek képe.» «Az atya tiszteletreméltóbb, mint száz tanító; az anya tiszteletreméltóbb, mint ezer atya.» — «A ki ezeket nem tiszteli, annak hiába minden ájtatos cselekedet. Ez az első kötelesség; a többi másod sorban áll.»²⁷

Igaz, hogy oly elvekre is találunk, melyek ezeknek látszólag ellenmondanak, vagy értelmüket megszorítják. Az asszonyoknak például, kikről az imént mondatott, hogy maguknak kell magukat őrizniök, egy más törvény szerint «éjjel-nappal védőik oltalma alatt kell állaniok. — Az asszony soha se cselekedjék a maga esze szerint. — Az asszony még saját házában se kövesse a maga akaratát.»²⁸ Franck Adolf azonban *A jog Keleten* című érdekes művében, véleményünk szerint, mégis túlozza a dolgot, mikor Manu törvényében az asszonyok elnyomását látja. Azt mondja,²⁹ hogy az asszony a férj tulajdona lesz, azon adományozás erejénél fogva, mely által az atya reá ruházza a leánya fölötti rendelkezés jogát. De mi ehhez hasonlót a szövegben nem találunk. Manu így szól: «Egyszer történik az örökség megosztása; egyszer adják házasságba a fiatal lányt; egyszer mondja az apja: *átadom.*» Az ily kitételek azonban még ma is használatosak. Az asszony valójában szántóföldhöz van hasonlítva. Durva

fanatikus szokásról, mely a nőt arra kényszeríti, hogy ő is megégesse magát férje máglyáján.

²⁷ II, 225, 145, 234, 237.

²⁸ IX, 2, 3; V, 147.

²⁹ Franck, mint Manu szövegét, idézőjel közt, a következő elvet is említi: «A férj tekintélye felesége fölött azon ajándékozáson alapszik, melylyel neki az atya leányát átadta.» E szöveget sem a Franck által idézett helyen (IX, 148, 149), sem másutt nem találjuk. Az egyetlen hely, mely ez eszmére vonatkozik, az, melyet mi is idézünk. (IX, 47.)

hasonlat ugyan, de a tulajdonnak semmi más nemét nem jelenti, mint azt a jogot, a mely a férjet neje irányában megilleti. Sőt, mikor Manu azt mondja, hogy egy másik férfi magva és «termése» is a szántóföld tulajdonosáé,³⁰ csak különös kifejezéssel ugyanazt állítja, mit mi is elismerünk ama híres elvben : *is pater est*. Egyébiránt nem is szabad túlságos finomságot követelnünk a régi törvényhozásoktól, melyek nem is annyira logikusak, és teljes mértékben helyt adhatnak két ellenkező irányzatnak, melyek közül az egyikben az emberiség ösztöne ébredéz, még pedig annál gyöngédebben, minél önkéntelenebbül, a másik pedig nem egyéb, mint a barbárság nyers erkölcsének természetes következése.

Azonban e gyöngéd s néha fönséges vonások mellett is, melyek Manu törvényhozásából élénk tűnnek, e törvényhozás mégis alapjában meg van rontva egy tan által, melyre India, ha nem is kizárólag az övé, mégis eltörülhetlen módon rányomta bélyegét. A kasztok tanáról akarok szólni.

Minden társadalomban, minden rendű civilisatióban egyenlőtlenség volt az emberek között. A természeti egyenlőtlenséghez mindenütt mesterséges egyenlőtlenségek is kapcsolódtak. Az erős mindenütt elnyomta a gyöngét. Patricius és plebejus, nemes és pór, gazdag és szegény, úr és rabszolga, e különböző formákban jelentkezett mindenütt, minden időben az egyenlőtlenség problémája. Azonban mondhatni, hogy sehol élesebb, határozottabb, rendszeresebb formát nem öltött magára az egyenlőtlenség, mint Indiában. Sehol nem választották el az embereket egymástól oly áthághatatlan sorompók, oly lealázó és nyomasztó egyenlőtlenségek. Szóval, mindenütt másutt

³⁰ IX, 52.

osztályok voltak; csak Indiában s Egyiptomban, s főkép Indiában voltak *kasztok*.

A kasztrendszer Manu isteni rendszernek mondja. Brahma a közös szerzőjök, ki az egyes kasztokat testének különböző tagjaiból alkotta. Az első osztályt, a papokét vagy *brahminokét* szájából; a második, a harcosok osztályát, a *ksatriákét* karjából; a harmadikat, a földművelők és kereskedők osztályát, a *vaisjákét* czombjából; az utolsót, a rabszolgákét vagy *szudrákét* lábából.³¹ Mintha Platonban e mythos emléke ébredt volna, mikor az ő köztársaságának négy osztályát négy különböző fém-ből összetettnek mondotta: aranyból, ezüsből, rézből és érczből.

A kasztok egyenlőtlensége nemcsak politikai, hanem erkölcsi is: minden osztálynak külön kötelességei vannak. A szöveg e részben semmi kétséget nem hagy. A *brahmin* természetes kötelessége a béke, a mérséklet, lelki éberség, a tisztaság, a türelem, az egyenes-lelkűség, a bölcsesség, a tudomány, a theologia. A *ksatria* természetes kötelessége a bátorság, dicsőség, hősiesség, harczyi rettenthetlenség, a nagylelkűség s jó viselkedés. A *vaisja* természetes kötelessége a földművelés, állattenyésztés és a kereskedés. A *szudráé* a szolgaság.³² E tan szerint tehát nem csak a gazdagság, a hatalom és a tisztesség oszlik meg egyenlőtlenül az emberek között, hanem az erények is. Az erény privilegium. A legmagasabb erények a brahminok osztályrésze; a legfényesebbek a harcosoké; a két utolsó kasztnak nem annyira erényeik vannak, mint előírt működéseik; földet művelni, állattenyésztést, kereskedést űzni:

³¹ I, 87.

³² U. o., lásd még 88—90, és II, 31.

ime a harmadik kaszt működése. Azonban még ennek is vannak magasabb rendű kötelességei, melyekben a második osztálylyal osztozik, a vallási kötelességek: adakozás, áldozás, szent könyvek olvasása. Ez különben egyszersmind az alsóbb osztályok alárendeltségét is jelzi a papok irányában, kiket egyedül illet az áldozat bemutatásának joga, s a kiknél a szent könyvek is le vannak téve. A sudrák osztálya a megalázás legalsó fokán áll; nincs más hivatása, mint szolgálni a felsőbb rendeket.

Mi e kasztrendszer eredete? Sokan ez intézményt a pantheismus dogmájára vezették vissza, mint a hindu vallás alapjára.³³ Nem osztozhatunk e nézetben. Milyen vonatkozás volna az egységes substantia elve és a társadalomnak zárt és egymástól teljesen elkülönített osztályozása közt? Az eredetnek egységéből logikailag ily következmények nem származnak. Sőt inkább ellenmondást találhatnánk az életnek az egész természetet átható egysége és az emberek gyökeres, orvosolhatatlan egyenlőtlenségének elve közt. A bölcsnek szívére kötötték a barátságot minden teremtmény iránt, s az embereket mégis egymásnak alárendelt osztályokba különítették el, melyek közül a legalsó egymaga vitte a ráhalmozott szolgaság egész terhét. A kasztrendszer, minden valószínűség szerint, nem philosophiai dogmán alapszik, hanem történetileg alakult. Egymásra következő s egymásra nehezülő hódítások eredménye. Némely kritikus legalább ezt a föltevést állította föl s nekünk is ez látszik legvalószínűbbnek.

A kasztok tana India politikájára vezet. E politika egészen papi; a képzelhető legabszolútabb theocratia.

³³ Franck Ad. *Du droit chez les peuples de l'Orient*. 15. lap.

A Nyugat, ámbár ez is ismerte a theokratia egy bizonyos nemét, alig értheti meg, mennyi gögöt és zsarnokságot tűrt el s tartott vallási tiszteletben India a brahminok kasztjában. Igaz ugyan, hogy Manu könyve azt tanácsolja a brahminnak, hogy kerülje a világi dicsőséget s a *megvetést inkább áhítsa az ambrosiánál*.³⁴ De e színlett alázat csakhamar eltűnik, hogy helyet adjon a legszertelenebb gögnek, melyet az emberi nem valaha tapasztalt. A brahmin születése isteni esemény: az igazság testté válása;³⁵ ő minden lény fejedelmi ura; a mi csak a világon van, az ő tulajdona; neki minden létezőre joga van. Csak a brahmin nagylelkűségéből élvezi a többi ember a föld javait.³⁶ A brahmin végre, akár tanult, akár tanulatlan, hatalmas istenség.³⁷

De a brahminok osztálya, a tudománynak s az ájtatosságnak élvén, nem tudná egymaga megvédeni kiváltságait; ezért, mint rendesen, a theocratia elkölcsönzi a maga védelmére a harczos fegyverét. A társadalmi rend a papi és a katonai osztály egyesülésén alapszik, melyek egyike sem boldogulhat s emelkedhetik a másik nélkül. A brahmin azonban, ha elfogadja is a ksatria vagy harczos védelmét, nem ismeri el vele az egyenlőséget. Tudni kívánja az olvasó a két osztály viszonyát? «Egy tíz éves brahmin s egy száz évet ért ksatria úgy áll egymáshoz, mint atya és fiú, s a kettő közt a brahmin az, kit atyaként kell tisztelni.»³⁸

De bár a brahminok a többi osztályok valódi urai, az

³⁴ II, 162.

³⁵ I, 98.

³⁶ I, 100, 101.

³⁷ IX, 317.

³⁸ II, 135.

állam formája maga még sem theokratiai, hanem monarchiai. Az ind beszédmód épp oly pompázó, ha a királyról, mintha a papokról van szó. Itt, Keleten született nyilvánvalólag az a tan, mely — többé vagy kevésbé szelidítve — az istenség képviselőit, magyarázóit, kifolyásait látja a királyokban s azt mondja nekik: ti istenek vagytok. Indiában, hol minden túl megy az emberi mértéken, kevés volna a királyban csupán az Úr fölkentjét s boszújának végrehajtóját látni; a királynak istenségnek kell lennie:

«Mikor még királyok nem voltak, a világot minden oldalról félelem remegteté. Az Úr tehát, hogy a teremtmények létét megóvjá, királyt teremtett, örökké való részecskéket vevén Indra, Anila, Yama, Surja, Agni, Varuna, Tsandra és Kuvera lényéből. A király azért előzi meg fényben a többi halandót, mert a főistenek valójából vett részekből alkottatott. Mint a nap, tekintete éget szemet, szívet, s a földön senki szembe nem nézhet vele. Hatalma által ő a tűz, a szél, a nap, a hold uralkodó szelleme, az igazság királya, a bőség istene, a vizek istene s a fejedelmi égbolt. A fejedelmet nem szabad megvetni, még ha gyermek is, mondván: ő is csak halandó; mert ő emberi formában nagy istenség.»³⁹

Nehéz volna a királyság fényesebb apotheosisát elképzelni. De közelebbről tekintve, látni fogjuk, hogy a királyok hatalma még sem oly kiterjedt, mint nagyszerű eredetök folytán várni lehetne. A király első kötelessége tisztelni a brahminokat; tiszteletét ki kell mutatnia, ha ágyából fölkel⁴⁰; közölnie kell velök minden dolgait⁴¹;

³⁹ VII, 3, 8.

⁴⁰ VII, 37, 38.

⁴¹ VII, 59.

vagyonnal, mindenféle örömmel tetéznie kell őket.⁴² Ha kincset talál, fele a brahminoké; míg ellenben, ha a brahmin talál kincset, az egészen az övé.⁴³ A brahmin vagyona sohasem száll a királyra⁴⁴; míg a többi osztályokkal szemben, ha nincs örökös, mindig a brahmin örököl. Manu törvényei nyilván azt czélozzák, hogy a brahminokat minden kincscsel elhalmozzák. Ennyire igaz az, hogy a brahminnak a megvetést úgy kell kívánnia, mint az ambrosiát. A brahminok vagyona szent; a királynak nem szabad ahhoz nyúlania, s a legnagyobb szükségben sem szedhet adót a brahmintól.⁴⁵ E tilalmakat a legszörnyűbb fenyegetések kísérik. Hol van az a fejedelem, ki boldogulhatna, ha el akarná nyomni azokat, «a kik haragjokban más világokat és más világtájakat alkothatnának, és az isteneket halandókká tudnák változtatni?»⁴⁶

Ilyen az ind királyság. Vallási fénynyel körülvéve, hogy lenyűgözze a nép szellemét, csak eszközül szolgál a papi kaszt részére, mely a kormányzás gyűlöletes s ügyes-bajos oldalait kivéve, minden hatalmat magának tulajdonít. Ismerjük a szerepet, melyet a harczosok e társadalmi szervezetben betöltenek; ők a papság fegyveres karja s a társadalom védői.⁴⁷ A két alsóbb osztály minden szabadságtól s befolyástól meg van fosztva. A királynak kell azokat kényszeríteni kötelességeik teljesítésére; mert ha egyszer kivonnák magukat kötelességeik teljesítése

⁴² VII, 79.

⁴³ VIII, 37, 38.

⁴⁴ IX, 189.

⁴⁵ VII, 133.

⁴⁶ IX, 315.

⁴⁷ IX, 322 és 327. «Az Úr az egész emberi nemet a brahmin s a ksatria gyámsága alá helyezé.»

alól, képesek volnának fölforgatni a világot. Ezért nem szabad egy vaisjának soha azt mondani: «Nem akarom többé gondját viselni a marhának».⁴⁸ A sudra pedig vak engedelmességgel tartozik a brahminnak. Ez utóbbi el tulajdoníthatja magának rabszolgája jószágát, a nélkül, hogy a király azért megbüntethetné; mert a rabszolgának nincs semmi sajátja; nincs semmije, a mit ura el ne vehetne.⁴⁹ Még a felszabadult rabszolga is a szolgaság állapotában van; mert ez természetes sorsa, s ki menthetné föl alóla?⁵⁰

Könnyen érthető, hogy oly politikai rendszerben, mely a zsarnokságon s a fokozatos szolgaságon alapszik, a politikai cselekvőség leghathatósabb eszköze a büntetés. A büntetés az ily társadalom védő elve, melyet, mint valami istent, dicsérnek és magasztalnak. Ime közlünk a büntetés tiszteletére egy hymnus-félét, mely nincsen minden vad fönség nélkül:

«Hogy a királyokat hivatásuk teljesítésében segítse, az Úr kezdettől megteremté a büntetés szellemét, e minden teremtmény védelmezőjét, az igazság végrehajtóját, saját fiát, kinek lényege teljesen isteni eredetű. A büntetés-től való félelem teszi lehetővé, hogy a mozgó s mozdulatlan teremtmények örülhessenek sajátjoknak, s ez akadályozza, hogy kötelességeiktől el ne tántorodjanak. A büntetés nagy erélyű király; ügyes kormányzó, bölcs törvényosztó; ő a szavatos arról, hogy a négy osztály kötelességét teljesíti. A büntetés uralkodik az emberi nemen, és védi is; a büntetés örökdik, míg minden aluszik; a büntetés az igazság, mondják a bölcsek. Kellő időben, óvatosan

⁴⁸ IX, 328.

⁴⁹ VIII, 417.

⁵⁰ VIII, 414.

alkalmazva, boldogságot szerez az embereknek; de meg-gondolatlanul használva, a boldogságot teljesen lerontja. Ha a király nem büntetné szakadatlanul a büntetésre érdemeseket, az erősebb megsütné a gyöngébbet, mint halat a nyárson; varjú kezdené ki csőrével az áldozatra ajánlott kenyeret, s a kutya nyálná föl a savótól tiszta vaját. Nem volna többé tulajdon, s a legalsóbb rendű ember foglalná el a legmagasabb rangú helyét. Az osztályok egymást emésztének; a sorompók lehullnának s a világ helyébe zűrzavar lépne, ha a büntetés nem tenné meg kötelességét. A hol a sötétszínű, tűzszemű büntetés a vétket pusztítja, az emberek félelme megszűnik, ha a büntetés kezelője józan ítéletű.»⁵¹

Ily módon az ind tan, mely előttünk eleinte mint a szeretet tana jelentkezett s valóban nincs is szívhez szóló vonások nélkül, végül a legszörnyűbb despotismusba csapott át. Fenhéjázó theokratia, rettentő hatalmú királyság, az alsóbb osztályok hallatlan szolgasága; s e társadalom fölött a büntetés, mint véresen szárnyaló istenség: — íme a brahmanismus, az a különös vallás, mely a legszövevényesebb babonát egyesíti a legfinomabb metaphysikával, a legirtóztatóbb fenyegetéseket a legszelidebb elvekkel, és a vad keménységet valami kiváló érzékenységgel.

A *buddhaismus*. A következőkben látni fogjuk, hogy egy lázadó felekezetben, mely hasonlóképp egy nagy vallás szülője lesz, mily csodálatos fejlődésnek indulnak a humanitás és testvériség elvei, melyeknek csiráit a brahmanismus is magában rejtette; és hogy lassanként miképp vonják maguk után a kasztrendszer s a theokratia bukását. Ez a buddhaismusnak szerepe, mely a brahmanis-

musnak mintegy elszakadt ága, de azt erkölcsi érzelemben messze fölülmúlja.⁵²

Ha a brahmanizmusnak alapdogmája az osztályok egyenlőtlensége: a buddhizmus ellenkezőleg az emberek egyenlősége elvén nyugszik; s ha nem is volt célja, de mindenestre következménye lett a kasztok s a theokratia eltörlése.

Azonban a túlzástól itt is óvakodnunk kell. Burnouf Jenő helyesen jegyezte meg, hogy Csakjamuni, a buddha-vallás szent alapítója, nem gondolt arra, hogy a kasztok politikai rendszerét megtámadja.⁵³ Valamint Jézusnak, úgy Buddhának sem volt más gondolata, mint az erkölcsi reformatio. A legrégebb legendákban, a buddhizmus kánoni könyveiben, melyek Csakjamuni első predikációit foglalják magukban, egyetlen ellenvetést sem találunk a kasztok ellen; inkább megállapított tény gyanánt látszik azokat fogadni, a min nincs szándéka változtatni. De ha nem hirdeti is a társadalmi egyenlőséget, hirdeti azt, a mi annak alapja, a vallási egyenlőséget.

A brahma-tanban a tudomány, az áhítatoskodás, az üdvösség bizonyos tekintetben csak a brahminoknak van föntartva. A többi osztályok csak külsőségekre voltak szorítva, és csak a brahminok útján jutott vallási táplálékhoz. Csakjamuni ellenben minden osztály emberét meghívja a vallásos életben való részvételre. Brahmint, szegényt és tudatlant, munkást, kereskedőt,

⁵² Burnouf Jenő bámulatra méltó kutatásai után (*Introduction à l'histoire du bouddhisme*, Paris, 1844) ma elfogadott tény, hogy a buddhizmus a brahmanizmust követte; abból származott, mint a protestantizmus a katholicizmusból; hogy Indiában eredt, s hogy először szanszkrit nyelven szólt. A munkának *L'Histoire du bouddhisme* cím alatt új kiadása is van (Paris, 1876, 3 kötet, nagy 8°).

⁵³ Burnouf, 210—212. l.

rabszolgát egyaránt fölhevített, hogy *buddhává* azaz *tudóssá* váljanak s a vallásos élet jótéteményeiben részt vegyenek. Kapila és Pantadzsalí bölcssek már megkezdék e munkát, mikor a Védák által parancsolt cselekvényeket, mint haszontalanokat, megtámadták s az egyéni asketizmus gyakorlataival helyettesítették. Kapila, ha nem a gyakorlatban, legalább elvben az askéta méltóságát mindenkire nézve elérhetővé tette, míg előtte az csak a brahmin életének volt majdnem kizárólagos előjoga és betetőzése. Csakja többet tett, midőn az elszórt philosophusokat vallási testület szervezetében egyesítette. Minden embert a vallási élet egyenlőségére szólított föl e szép szavakkal: «Az én törvényem mindenkire a kegyelem törvénye; s mi e kegyelem törvénye? Az a törvény, mely által a nyomorult koldus is vallási életre szentelheti magát.»⁵⁴

Ezen elvek, bár nem irányulnak egyenesen a kaszt-rendszer ellen, azt mégis megingatták. Mert először is bizonyos egyenlőséget ismertek el a különböző kasztok között, legalább szellemi egyenlőséget, sőt e tekintetben némi előnyt is adtak az alsóbb rendeknek; egyik buddhaista legendában legalább egy isten, ki vallási vezeklő életre szánta magát, így szól: «Vezeklő akarok lenni s gyakorolni a szent tanokat; ámde nehéz dolog a vallás gyakorlatainak szentelni magát, ha valaki tekintélyes és híres családban születik újra; ellenben könnyű annak, ki szegény és megvetett származással bír.»⁵⁵ Ez elvek

⁵⁴ Burnouf, 198. l. e szavakkal egy századunkbeli buddhaista pap szép mondását hasonlítja egybe, ki Ceylon királya kegyét elvesztette, mert a szegények előtt prédikált: «A vallás mindenkinek közös vagyona.»

⁵⁵ Burnouf 197. l. A dráma is felhasználja e jellemvonást. *A bölcs és a bolond* című darabban egy tönkre ment játékos szer-

azután megrontották a brahminok osztályát, mert a valósi életet és áhítatot nem kötötték a születés előjogához, hanem az erény gyakorlatához, a tudáshoz és érdemhez. A papi testület nem volt többé öröklő és arisztokratikus, hanem egy oly nőtlen életet élő testület, mely a társadalom minden osztályából újjonozza magát. Épp ezért a brahminok kasztja ellen irányultak főképp a buddhaismusnak első és legrégebbi ellenvetései: «A brahmin és egy más kasztbeli ember közt — mondja egyik régi legenda — nincs meg az a különbség, a mi van a kő és arany, a sötétség és világosság között. A brahmin valóban nem támadt sem az étherből, sem a szélből; nem hasította szét a földet, hogy a napvilágon megjelenhessék, mint a tűz, mely Arani szájából kicsap. A brahmin is asszony méhéből született, mint a csandala. Hol látod tehát annak okát, hogy az egyik előkelő, a másik hitvány pór legyen? A brahmint is, ha meghalt, ott hagyják, mint valami tisztátalan, hitvány dolgot; az történik vele is, mint a többi kasztok tagjaival. Hol hát a különbség?»⁵⁶

Az egyenlőségnek ugyanily érzete nyilatkozik Aszóka király beszédében is, ki a buddhaismusnak legnagyobb királya s bizonyos tekintetben Konstantinja volt. «Te Csakja szerzeteseiben, — így szól, — csak a kasztot tekinted, s nem látod a bennök lakozó erényeket; születésed gögjétől eltelve, tévedésedben megfélekedzel úgy magadról, mint másokról. Ha a bűn magas származású emberhez tapad, ez ócsárlás tárgya lesz a világ előtt; hogy ne volna tehát tisztelet tárgya az az erény, mely az alacsony

zetes lesz s felkiált: «Emelt fővel haladhatok megint az országúton.»

⁵⁶ Burnouf, 209. l. e legenda polemikus jellegéből azt következteti, hogy nem a legrégebbek egyike. (*U. o.* 215.)

sorsú embert diszíti? — Az a böles, ki nem tesz különbséget egy fejedelem és egy rabszolga teste közt.... Hiszen csak a fényes öltözet és ékességek különböztetik meg az egyiket a másiktól. De a világon a földolog az, a mi hitvány testben is föllelhető, a mit a bölcsek becsülni és tisztelni tartoznak.»⁵⁷

Később a buddhismus rendszeres ellentétbe jött a kasztok uralmával, s idéznek erre nézve egy polemikus iratot, a Vadzsaszuci-t,⁵⁸ melyet ismeretlen, de mindenestre régi korban Aszvaghosa, egy buddhaista szerzetes írt a kasztrendszer ellen. Aszvaghosa ellenvetései két rendbeliek: némelyeket azon szent iratokból vesz át, melyeket maguk a brahminok leginkább tisztelnek; mások ismét az emberek természeti egyenlőségének elvére támaszkodnak. Szerző a Védákból, Manuból s a Mahabharatából vett idézetekkel bizonyítja, hogy a brahmini minőség nem jár együtt sem azon teremtető elvvel, mely bennünk él, sem a testtel, melyben ez elv lakozik; és hogy nem eredménye se a születésnek, se a tudománynak, se a vallási gyakorlatoknak, se a vallási kötelességek teljesítésének, se a Védák ismeretének. Mivel tehát e sajátság se nem velünk született, se nem szerzett, voltaképen nem is létezik, vagyis inkább minden ember birtoka lehet. Mert szerzőnk

⁵⁷ U. o., 375. Idézzük még a következő vonzó legendát: «Egy napon Ananda, Csakjamuni szolgája, találkozik egy vizet merítő leánynyal a csandalák törzséből s inni kért. A lány azonban, ne hogy érintése beszennyezze a szentet, figyelmezteti, hogy Malanga kasztjából való s nem szabad szerzeteshez közelednie. «Nem kértem tőled, hugom, sem családodat, sem törzsödet. Vízet kérek, ha adhatsz-e?» A leány szerelmes lett Anandába, azután megtért, s beállott ő is a buddhaista szerzetesek közé.

⁵⁸ Kiadta s fordította Wilkinson és Hodgson egy mai brahmin védelmével a kasztok mellett. 1839.

szerint brahminnak lenni annyi, mint oly tiszta lelkűnek lenni, hogy a jázmin káprázatos fehérségével vetekedhesék. Megtámadja a törvénynek azt a fonákságát, mely eltiltja a szudrát a szerzetesi élettől, azon ürügy alatt, hogy neki a vallása: a brahminokat szolgálni. Végre philosophiai érvei főképen azon mythos ellen irányulnak, melynek értelmében a négy kaszt egymásután Brahma testének különböző részeiből származott: fejéből, karjaiból, hasából és lábaiból. «A Kudumbara és a Panara-fák is teremnek gyümölcsöt, mely az ágból, törzsből, ízekből, gyökérből fakad; de e gyümölcsök egymástól nem különböznek s nem mondhatjuk: ez a brahmin gyümölcs, ez a ksatria gyümölcs, ez a vaisja, ez a szudra gyümölcs: mert ugyanazon egy fáról fakadnak. Nincs tehát különböző négy osztály, csak egy.» ⁵⁹

Íme, látjuk, hogy a Kelet mikép jutott el belső és egészen önként fejlődő munka által az emberek egyenlőségének vagy legalább a vallási egyenlőségnek eszméjére. Az egyházi cölibatus intézménye már egymagában is tönkre tette a brahmin osztály öröklött előjogait; az üdv szükségképen hozzáférhető lett mindenkire nézve, miután a papi osztály nem tölthette ki öröklés útján a maga sorait. Így tehát, míg Nyugaton a papi nőtlenség az egyház leghatalmasabb fegyvere volt arra, hogy elválaszsa a világi társadalomtól, és egy független, minden országos határokon és törvényeken fölülemelkedő testületet alkosson —: addig ellenkezőleg Keleten a folszabadulásnak lett eszköze, megnyitván mindenki előtt a papi tisztséget. Különben a buddhizmus, midőn lerontotta a papok kasztját, nem döntötte le a többi kasztokat; de a theokratia megrontása, a szegényeknek

⁵⁹ Burnouf, 216. lap.

és elnyomottaknak legalább a vallás terén való fölszabadítása már magában véve is nagy eredmény volt.

Egyébiránt nem csak a vallási egyenlőség elvénél fogva képez haladást a buddhismus a brahmanismussal szemben, hanem azon bámulatos kifejlés által is, melyet az emberiség és testvériség elveinek adott, s melyek, mint láttuk, csírájokban ugyan Manu törvényében is benne rejtettek, csak hogy a kasztszerű fölfogás által egészen el voltak nyomva. Mint a keresztyénség átalakította a mosaismust, elvetvén belőle mindazt, a mi a régi idők durvaságára emlékeztet, és kifejtvén erkölcstanának legjobb elemeit: úgy a buddhismus is kifejti, megtisztítja, nemesíti és megfinomítja a brahmanismus morálját. Mint a keresztyénség, a buddhismus is a vigasztalás tana: «Az, a ki menedéket keres Buddhánál, megtalálja a legjobb menedékhelyet és a legjobb oltalmat; ha egyszer oda eljutott, minden szenvedéstől megmenekült.»⁶⁰ Jézus Krisztus is így mondja az evangéliumban: «Jertek hozzám, kik iga alatt nyögtök és megkönnyebbítelek titeket.» A buddhismus az alázat tana is. «Úgy éljetez szerzetesek, — mondja Buddha, — hogy rejtsetek el jó cselekedeteiket és mutassátok hibáitokat.»⁶¹ Az evangélium hasonlóképp szól: «Ha böjtöltök, ne legyetek szomorúak, mint az álszenteskedők, hanem kenjétek be fejeteiket, orcátoikat illatos olajjal.» A buddhismus tanítja a tisztaságot, a szeretetet, a könnyöretet, a sérelmek megbocsátását, mint azt a legendák nagy száma bizonyítja, melyek közül nehányat, költői és erkölcsi szempontból egyaránt szépet, idézni akarunk.

Íme például egy parabola, melyben a szelídség és szeretet

⁶⁰ Burnouf, 186. l.

⁶¹ U. o., 170. l.

szelleme a legtisztább és legmagasabb kifejezésre talál. Egy Purna nevű kereskedő tanácsot kér Bhagavadtól, azaz Buddhától, egy útja iránt, mely barbár s vad népekhez vezet. «Ezek — mondja neki az isten — szenvedélyes, kegyetlen, hirtelen haragú, dühösködő, erőszakos emberek. Ha majd szemtelen, durva szavakat mondanak szemedbe s haragra gerjednek ellened, — mit gondolsz majd mind erről? — Ha gonosz, szemtelen, durva szavakat mondanak szemembe, ezt fogom gondolni: Oh, bizonynyal jók ezek az emberek, kik gyalázó szavakat mondanak szemembe, mert se kezökkel meg nem ütnek, se kövel meg nem dobznak. — De ha megütnek kezökkel s kövel dobznak, mit gondolsz akkor? — Azt gondolom, hogy jó emberek, szelíd emberek, mert csak kézzel vernek s kövel dobznak, de sem bottal, sem karddal nem rohannak rám. — De ha bottal, karddal rontanak rád, mit gondolsz akkor? — Azt gondolom, hogy jó emberek, hogy szelíd emberek, mert csak bottal, karddal rontanak rám s nem veszik el teljesen életemet. — De mit gondólnál, ha életedtől is teljesen meg akarnának fosztani? — Hogy jó emberek, hogy szelíd emberek, mert mocskos testemtől oly kevés fájdalommal megszabadítanak. — Helyesen beszélsz Purna, — mondá Bhagavad, — elmehetsz a barbárok földjére lakni. Eredj, Purna! Megszabadulva, szabadíts másokat is; a túlsó partra jutva, juttass oda másokat is; megvigasztalódva, vigasztalj meg másokat is; s a teljes Nirvanába elérve, juttasd oda a többieket is.»⁶²

A szüzesség, áhitat és könnyörületesség még a kereszténységben sincs szebb elvekben és szebb példákban kifejezve, mint a milyen a következő két legenda.

⁶² Burnouf, 252—254. l.

«Egy Vasadatta nevű, bájairól híres ledér nő belészerezett egy kereskedő fiába, egy ájtatos s tiszta lelkű ifjúba s elküldé hozzá szolgálóját, hogy meghívja magához. «Testvérem» — üzeni neki a fiatal ember — «nincs időm, hogy hozzád elmenjek.» Másodszor is elküldi szolgálóját. «Testvérem» — üzeni újra a fiatal ember, — «nincs itt az ideje, hogy hozzád elmenjek.» A ledér nő időközben valami gonosztettet követett el, s a király parancsára iszonyúan megcsonkítják; s rátekinteni is borzasztó az eltorzított alakra, a mint elhagyatva ott fekszik egy temető földén. Most érkezett el a pillanat, melyben az ifjú kereskedő ellátogat hozzá. «Most van itt az ideje» — mondja, — «hogy elmenjek hozzá, mert elveszté minden büszkeségét, szerelmét, örömét.» S kimegy a temetőbe. S mikor a szerencsétlen lány meglátja, így szól az ifjúhoz: «Oh jaj nekem! Mikor testem harmatos volt, mint a lótus virága s drága ékszerekben s ruhában pompázott, elég szerencsétlen voltam, s nem láthattalak. Miért jössz ma e helyre, nézni vértől és sártól mocskos testemet?» — «Testvérem, — felelt az ifjú, — nem a gyönyör vágya vonzott feléd; azért jöttem ma, hogy megismerjem, milyen igazán hitvány dologban telik kedve az embernek.» Azután megvigasztalja a szerencsétlent, a vallási törvényekre tanítván, s beszédével nyugalomba ringatja szenvedő lelkét. A haldokló leány Buddha hitére tér, hogy az istenek közt újra szülessék.»⁶³

Bármily megindító is e legenda, még szebb ennél Kunalának, Aszóka király fiának legendája. Akár van történeti alapja, akár nincs, azt lehet mondani, hogy ez minden

⁶³ Ld. Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion*, V. fejt.

szépséget egyesít magában. Kunala mostoha anyja, mint az előbbi legenda bűnös leánya, szerelemre gyulad e fiatal herczeg iránt, s az ind Phaedra oly szavakban nyilvánítja szenvedélyét, melyeknek hevét Euripides s Racine sem múlták felül. «Mikor látom elragadó tekinteted, szép termeted s szemeid varázsát, egész testem lángol, mint száraz avar, melyet erdő tüze emészt.» Kunala, mint egy második Hippolytos, e szép és nemes szavakkal válaszol: «Ne beszélj ily módon fiad előtt; mert úgy tekintelek, mint anyámat; mondj le féktelen szenvedélyedről; e szerelem a pokol útja volna.» S mikor a szerencsétlen még tovább is kéri és unszolja őt: «Oh anyám» — mondja az ifjú herczeg, — «haljak meg inkább tisztán; mit érne nekem az olyan élet, melyért a jók csak kárhoztatni tudnának.» Ez alatt a királyné férjétől hét napra kezébe kapja a királyi hatalmat. Arra használja, hogy Kunala herczeget szeme világától fosztatja meg. Még a hóhérok sem akarják teljesíteni a vad parancsot: «Nincs rá bátorságunk», — mondják. A herczeg azonban, ki azt hiszi, hogy atyja parancsára éri e büntetés, bátorítja s megajándékozza őket. «Tegyétek meg kötelességeket — mondja, — ez ajándék fejében.» Ők azonban ellenkeznek, s egy véletlenül oda vetődő hóhérnak kell végrehajtani a szörnyű tettet. Először egyik szemét szakítja ki, s a herczeg kezébe fogva azt, fölkiált: «Miért nem látod többé a testek alakját, mint az előtt, te hitvány húsgolyó? Hogy csalódnak az esztelenek, kik benned bizakodva mondják: ez én vagyok!» Mikor mindkét szeme már ki van szúrva, így szól: «Testi szememtől megfosztottak, de megnyertem a bölcsesség tökéletes szemeit. Lebuktam a nagyság csúcsáról, de magamra öltém a vallási törvény fönségét!» Majd meghallja, hogy nem atyja, hanem mostohája róttá rá e ször-

nyű büntetést. Csupán a bocsánat s engesztelődés szavai lebbennek el ajkairól. «Sokáig éljen boldogul s uralkodjék a királyné, ki reám ily nagy szerencsét hozott.» Fiatal neje, mikor meghallja büntetését, kétségbe esve lábaihoz omol. Kunala vigasztalja: «Szüntesd könnyeidet, ne szomorkodjál. E földön mindenki elveszi tettei jutalmát.» Mikor végre a király meghallja, mennyire visszaélt neje a rábízott hatalommal, halállal akarja büntetni. Kunala lábaihoz veti magát, hogy a vétkesnek bocsánatot kérjen. «Cselekedjél méltóságodhoz illő módon, s ne ölj meg egy nőt. Nincs nagyobb jutalma semminek, mint a jóakaratnak. A türelem erényét dicsőítette Negata . . . Királyom! én semmi fájdalmat sem érzek; s kegyetlen tette daczára csak jóakaratot érzek az iránt, ki szemeimet kiszurató. Bárcsak szavaim igaz voltának bizonyosságára újra látókká válnának szemeim!» Alig hogy kimondá e szavakat, szemének régi fénye újra visszatért.⁶⁴ Íme e szép legenda, mely röviden egy képben összefoglal minden erényt: a szüzességet, kegyességet, önmegtagadást, a fájdalom megvetését, sérelmek bocsánatát, s mindezt oly közvetlen, keresetlen módon, hogy szinte ellenállhatatlan báj ömlik el rajta. Van-e a *Szentelek életében* ezzel fölérő elbeszélés?

Az erkölcsi nagyságban lehetetlen magasabbra emelkedni, mint a buddhizmus. Csakhogy valamint minden vallási tan, mely inkább az örök javakkal foglalkozik, mint a földiekkel, a buddhizmus is majdnem teljesen tekinteten kívül hagyta — legalább a mennyire az emlékek után ítélhetünk — a polgári s gyakorlati erényeket, melyeken az emberi társadalmak rendje nyugszik. Támasztott szenteket, de nem gondolt arra, hogy polgárokat

⁶⁴ Burnouf, 404, 413. lap.

képezzen. A Kelet általában s India különösen nem ismerte az állam eszméjét. A minden határon túl menő idealismus elidegenítette az embereket az államtól és annak kötelességeitől. Az élet baj és teher volt, melytől minél gyorsabban s minél tökéletesebben szabadulni kell. A haza és törvényei nem is jöttek számba. Hogy egy keresztyén kifejezéssel éljünk, az indiai bölcsek egyedüli hazája a mennyország volt. Semmi érzékek nincs a földi állam iránt, a nemzeti függetlenség, a szabadság és a közjó iránt. Az egész Keleten egyedül Khina az, mely a politikai jogról némi képzetrel látszott bírni. De a polgárság nagy eszméjét csak Európa, s Európában is először Görögország létesítette.⁶⁵

II. §. *Erkölcstan és politika Khinában.*

Ha a Keleten csak azon eszmék nyomát akarnók kutatni, melyek közlelről-távolról a Nyugat politikai vagy erkölcsi philosophiájára némi befolyást gyakorolhattak: Indiára kellene szorítkoznunk. Mert egyrésről Egyiptom

⁶⁵ Az első kiadásban Persia politikájának és moráljának is szenteltünk néhány lapot. Mivel azonban jelentéktelennek találtuk, most elhagytuk. A Persák szent könyve, a *Zend Avesta*, inkább ritualis könyv, melyben erkölcsant és politikát nem kereshetünk. Csak azt jegyezzük meg, hogy e könyvek morálja inkább cselekvő volt, mint szemlélődő. A dolgok kezdetén beállott hareza a jónak és rossznak, melyeket Ormuzd és Ariman képvisel, az emberi életben is visszatükröződött. A *Zend Avesta*-t Anquetil-Duperron fordította francziára (Paris 1781. 3 köt. nagy 4^o); németre Spiegel (Lipce 1858—60.) és újabban a Kelet szent könyveinek Müller Miksa-féle kiadásában (*Sacred books of the East. IV. és XXIII. köt. Oxford. 1880—1883.*) Darmsteter James angolra. (Francziára Harlez löweni tanár fordította. Paris, 1881. *A ford.*)

és Phönícia, melyek kétségtelen összeköttetésben állottak Görögországgal, legalább ismereteink mai állapota szerint, az erkölcsi philosophiának semmi nyomait nem mutatják; másrésről pedig még távoli és közvetett érintkezésre sem gondolhatunk Görögország és Khina közt, azaz Ázsiának azon egyetlen állama közt, hol az erkölcsi és politikai philosophia valóságos rendszerré fejlődött. A mazdeismus, a buddhismus és brahmanismus voltaképen nem philosophiai tanok, hanem vallásiak, melyekben találhatók ugyan philosophiai elvek, de éppen nem philosophiai alakban. Khinában másképp áll a dolog. Itt az erkölcsstan és politika annyira nem nyilatkozik vallási formában, hogy úgy szólván, teljesen hiányzik belőlök a vallási érzet. Politika s morál tisztán emberi észszerű tanokat hirdet, s philosophiaiakat annyira, a mennyire az oly népnél lehetséges, melyben a gyakorlati ész messze túlszárnyalja a speculativ képességet. Indiától Khinához térve, mély csudálkozással látjuk eltűnni a természetfölöttinek azt az óriási képzetét, mely ott a vallás alapja, s a törvényhozáson, a költészeten s még a philosophián is elömlik. Khinában újra emberekkel találkozunk, kik emberi nyelven szólnak, s a nagyságot csak a gondolat nagyságában keresik. Confucius erkölcsi tanai nem hatottak ugyan soha át a khinai falon; e tanok azonban a világ egyik legnagyobb nemzetét éltették s táplálják ma is, s magukban véve is becsületére válnak az emberi szellemnek.⁶⁶ Elég ok arra, hogy e munkában rólok meg ne feledkezzünk.

Confucius. — Az első jellemvonás, melyet Khina erkölcsi philosophiája szemünk elé tár, az, hogy nem névtelen

⁶⁶ Confucius (Khung-cső) erkölcsi tanítását az úgynevezett *négy klasszikus könyv* (Sse-csu) foglalja magában. E négy könyv:

munka, melyet állítólagos istenségek, vagy titokzatos személyek, kiknek nevét sem ismerjük, nyilatkoztattak ki: hanem egy ember munkája, oly egyéné, kinek történetét, jellemét, sőt erkölceit hiteles iratokból ismerjük. Irataiban, vagy közvetlen tanítványainak műveiben, mintegy élni látjuk és halljuk, a mint magáról beszél oly természetes közvetlenséggel, mely sokkal elevenebben érint, mint a hindu kinyilatkoztatás hirdetőinek pompázó hyperbolái. «A böles — mondják tanítványai — teljesen ment vala négy dologtól. Nem vala benne önszeretet, előítélet, megátalkodás és önzés.⁶⁷ Szeretetre méltó vala és előzékeny; komolyságában nem vala ridegség; s méltóságos magaviselete tiszteletet keltett minden kényszer nélkül . . . Szelíd s rábeszélő volt modora, nyájas és megnyerő tekintete.»⁶⁸ Gyöngéd és szerető természetű volt. «Ha a böles ebédnél ült valakivel, ki kedves emberét vesztette el, nem tudott enni, hogy étvágyát kielégítse.»⁶⁹ Szavai szerények és egyszerűek: «Magyarázom, megvilágosítom a régi iratokat, — mondotta, — s nem adok

1. a *Ta-hio* vagy a nagy tanulmány; 2. a *Csung-jung* vagy a közép változatlanságáról; 3. a *Lun-ju*, vagy a philosophiai beszélgetések. E három munka közül csak az első, a *Ta-hio* Confuciusé; a második, a *Csung jung* unokájától és tanítványától *Csö-sze*-től való. A negyedik klasszikus könyvet Meng-csó vagy Mencius írta ki Confucius tanát — kétszáz évvel utána — megújította. Khina politikai s erkölcsi philosophiájának teljes ismeretéhez még egybe kell vetni a *Csu-king*-et, azaz a «könyvet» is. E különböző műveket Pauthier fordítá francziára. (V. ö. *Livres sacrés de l'Orient*, Firmin Didot.) Rémusat Ábel a *Csung-jung*-ot latinra fordította, commentárokkal. (*Notices et extraits des manuscrits*, X. köt. 269. 1.

⁶⁷ Lun-ju, IX, 4.

⁶⁸ U. o., VII, 4 és 37.

⁶⁹ U. o., VII, 9.

újakat. Bízom a régiekben s szeretem őket... — Nem születtem tudósnak. Szerettem a régieket s minden törekvésem az volt, hogy megszerezzen ismeretöket.»⁷⁰ Nem törekszik csodatételekre s nem akarja csodákra alapítani tanítását: «Rendkívüli dolgokat cselekedni, melyek az emberi természetet felülmúlni látszanak; csodákat művelni, hogy bámulókat s követőket szerezzünk magunknak a jövő századokban —: mindez olyas valami, a mire nem áhítozom.»⁷¹ De Confucius nem is valami titokzatos theosophus, kinek két tana lenne, egy nyilvános és egy titkos: «Tanítványaim, a hányan itt vagytok, azt hiszitek talán, hogy rejtett tanaim vannak számotokra? Nincs számotokra rejtett tanításom.»⁷²

Látjuk tehát, hogy Confucius a régiek magyarázója gyanánt lép föl; a régi szokások híve s a szertartásokban s erkölcsökben állandóságot akar. Ismeretes dolog, milyen nagy fontossága van Khinában az ünnepélyes szokások- és szertartásoknak. Confucius is alkalmazkodott e fölfogáshoz, mondván: «A mai birodalom szekerei ugyanazon nyomon haladnak, mint a régi időkéi; ugyanoly betűkkel írjuk a könyveket, s az erkölcsök is ugyanazok, mint hajdan.» A vallási szertartások megtartását az erények sorába állítja;⁷³ azonban világosan kitűnik, hogy a szertartásokat alárendeli az érzelmeknek, a külsőt a belsőnek. Vannak szavai, melyek a külsőtől való függetlenségre mutatnak egy oly országban, hol a formalismus a magános és nyilvános életet babonás szertartások elszakíthatlan

⁷⁰ U. o., VII, 1, 19.

⁷¹ Csung-jung, XI, 1.

⁷² Lun-ju, I. könyv, VII, 23.

⁷³ Az égi törvény kifejezésének mondja. (Csung-jung XIX. és XXVIII. feje. — V. ö. Lun-ju II. k. XII. feje. 1.)

hálójával veszi körül.⁷⁴ «Először — úgy mond — a kepalapját készítsd el, hogy rávihessed később a színeket. Cső-hia erre azt mondja: A szertartások törvénye tehát második sorban áll? Mire a bölc s így felel: «Érted gondolatomat.»⁷⁵ Ily értelmet látok a következő szavakban is: «A szertartásokban illő takarékoság jobb a túlzásnál; temetéseknél a csendes fájdalom több, mint az üres és hiábavaló pompa.»⁷⁶ Szelleme függetlenségét végül legjobban bizonyítja az a nagyon szabad s philosophiai magyarázat, melyvel a szent könyveket értelmezi.⁷⁷

A bölc s, mint tanítványainak iratai nevezik, hasonló tartózkodással nyilatkozik a vallásról is. E vallás különben nem igen mutat emelkedettséget; üres és anyagiass polytheismus az. A khinaiak soha sem tudták jól megérteni a nyugati vallások szellemi és személyes istenségét. Határozatlan lényeket imádnak, úgynevezett szellemeket, nemtöket, melyek aligha mások, mint a természet erői. E részben, mint a szertartások körül is, Confucius a tartalmat a forma fölé helyezte, a nélkül, hogy a nép hitének valaha ellen mondott volna. Íme egy jelentős adat: A bölc s beteg volt; Cső-lu arra kérte: engedné meg tanítványainak, hogy könyöröghessenek érte a szellemekhez és nemtökhöz. A bölc s kérdé: «Szokás ez így?» Cső-lu tisztelettel felel: «Ez így szokás. Mert írva van Huei könyvében: «Könyörögjete az ég és föld szellemeinek s nemtöinek.» Erre a bölc s így szólt: «Kieu — e

⁷⁴ Képzetet nyújthatnak erről a Cseu-li vagy Cseu szertartásai. Ford. Biot Ede. Ismertette e könyvet az idősebb Biot. (*Comptes rendus de l'Ac. des scienc. mor. et pol.* 2. sorozat IX. k. 187. lap.)

⁷⁵ Lun-ju, I. könyv, III, 8.

⁷⁶ U. o., I. könyv, III, 4.

⁷⁷ V. ö. Csung-jung XII, 3; XIII, 2.

néven nevezte önmagát — imája folytonos.»⁷⁸ A folytonos könyörgés, azaz a szívnek imája, a tettekben nyilatkozó könyörgés itt szembe van állítva az előírt, a különös körülmények által követelt könyörgéssel. Ez állandó könyörgés pedig nyilvánvalólag a bölcsesség, melyben inkább bízunk, hogy a szellemekre és nemtökre hat, mint a külső cselekményekben. — Különben valahányszor csak a természetfölötti világról kérdezik: iparkodik a felelet alól menekülni. «Ki-lu kérdezte, hogyan kell szolgálni a nemtöket és szellemeket? A philosophus így felelt: «Ha még az embereket sem tudjuk szolgálni, hogyan tudnók a nemtöket és szellemeket? — Engedd meg, mondá ismét amaz, kérdezniem tőled, hogy mi a halál? A böles így felelt: Ha még azt sem tudjuk, mi az élet, hogyan ismerhetnők a halált?»⁷⁹

Confucius tana tehát philosophiai és rationalis tan; tiszteli ugyan a hagyományt, de független attól. A tudományról Sokrateshez hasonló s ritka szabatosan kifejezett elvei vannak. «Tudni azt, hogy tudjuk, a mit tudunk, és hogy nem tudjuk, a mit nem tudunk —: ez az igaz tudomány.»⁸⁰ Tanításának és módszerének mivoltával nagyon tisztában van. «A természet lényeinek van oka és vannak okozatai; az emberi cselekvésnek vannak elvei és következményei. Ha ismerjük az okot és okozatokat, az elveket és következményeket: nagyon közel jutottunk azon egyszerű módszerhez, melylyel a tökéletességet elérhetjük.»⁸¹

De azért nem szabad Confuciusban szigorú módszert keresnünk: inkább aphorismákban gondolkozott, mint

⁷⁸ Lun-ju, VII, 34.

⁷⁹ Lun-ju, II. k., XI, 11.

⁸⁰ U. o., I. k., II, 17.

⁸¹ Ta-hio, I, 3.

következtetésekben. Azt azonban nem lehet tagadni, hogy e régi emlékeket erkölcsi érzet hatja át. E részben, a tisztán philosophiai művek közül csak Xenophon *Memorabiliáit* és Marcus Aurelius *Gondolatait* hasonlíthatjuk össze velök. Hangjuk oly emelkedett, tiszta és őszinte, hogy méltán bámulatot kelt. «Ha hallottad reggel az isteni ész szavát, estére nyugton meghalhatsz.»⁸² A kötelesség iránt való lelkesedés is fönséges és mély szavakban nyilvánul: «Mily nagy törvényt szab a szent embernek a kötelesség! — kiált föl a bölcs. — Egy végtelen óceán! E törvény hozza létre s tartja fönn a lényeket; fönségével az eget éri! Mily termékeny és határtalan!»⁸³ Az erkölcsi érzet gazdagodik Confuciusnál azzal, a mi a vallási érzetből hiányzik; vagyis az erkölcsi érzetből vallási érzet lesz, és az erkölcsi törvény alapján egy elv nyilatkozik meg, mely független, önmagától való, az érzékek által elérhetőnek magasan fölötte áll, s belőle nem hiányzik egyéb, csak az isten neve. «A tökéletes — mondja ő — a minden vegyülettől tiszta igazság. — A tökéletes kezdete és vége minden lénynék. A tökéletes vagy a tökéletesség nélkül a lények nem létezhetnének . . . A tökéletes magában véve a legfőbb tökély.»⁸⁴

De Confucius az erkölcsi törvénynek nemcsak élénk és lelkes érzetét mutatja, hanem szabatos meghatározását is adja; mélyen fölfogja annak lényeges vonásait, és erkölcstana már tudományosnak mondható. Az erkölcsi törvényt, például, így határozza meg: «Az erkölcsi törvény azon elv, mely arra vezérel, hogy cselekedeteinket az

⁸² Lun-ju, IV, 8.

⁸³ Cs.-jung, XXVII. E könyv nem Confuciustól ered, hanem unokájától Cső-sze-től. Azonban az előbbi szelleme lakik benne.

⁸⁴ U. o., XXV, 1, 2.

észszerű természettel összhangzásba hozzuk.»⁸⁵ Ez az, a mit az *egyenés útnak* nevez. Mondja továbbá: «A gyakorlati bölcsesség törvénye abban áll, hogy kifejtse és világosságba helyezze az ész tiszta fényű elvét.»⁸⁶ S vajjon mi ez az észszerű természet, melyhez az erkölcsi törvény parancsa szerint szabnunk kell magunkat, s melyet Confucius az *ég parancsának* is nevez? Ez az az alkotó törvény, melyet az ég minden lénybe beoltott, hogy rendeltetését szabályszerűleg betölthesse: «Az életműködések és észbeli tények elve, melyet az ég az élő lényeknek adott (commentár).» S vajjon mi az *az ég*, mely kifejezés a khinai philosophusoknál annyiszor előfordul? Szívesen állítanók, hogy Confucius e kitétel alatt egy a természetnél valóban fölebbvaló lényt, világos akarattal s tökéletes észszel bíró szellemet értett. Azonban lehetetlen el nem ismernünk, hogy Confucius soha sem emelkedett túl egy bizonyos határozatlan, természeties pantheismuson, melynek mivoltát a következő szavak tüntetik elénk: «Mily nagyok és mélyek az ég és föld megfoghatatlan hatalmainak képességei! A dolgok lényegével azonosulván, azoktól el nem különbözhetők. Minden oldalról környeznek bennünket; ott vannak fölöttünk, s jobbról, balról körülvesznek. S bármily finomak és észrevehetetlenek e szellemek: mégis megnyilatkoznak a lények lelki formáiban is; mivel lényegök reális, lehetetlen, hogy valamely formában ne nyilatkozzék.»⁸⁷

Ha így Confucius a lények keletkezésének törvényeire

⁸⁵ U. o., I, 1. «Quod dicitur natura conformari naturæ dicitur regula.» (Remusat Ábel).

⁸⁶ Ta-hio, I. E megjegyzés szó szerint megegyezik a stoikusokéval: ὁμολογία τῇ φύσει, τῷ λόγῳ.

⁸⁷ Csung-jung, XVI, 1, 2, 3.

nézve homályos is: az erkölcsi törvényről oly biztosan, világosan és emelkedetten nyilatkozik, hogy nem kívánhatni jobban. E törvény lényeges jellege, szerinte, annak kötelező és változatlan voltában áll. «Az erkölcsi viselkedés szabálya, — úgy mond, — melynek cselekedeteinket irányoznia kell, annyira kötelező, hogy egy pillanatig s egy pontban sem térhetünk el tőle. Ha eltérhetnénk, nem volna többé cselekvőségünk változhatatlan szabálya.⁸⁸ Absolut jellegét is találóan fejezi ki. «A kötelesség törvénye, — úgy mond, — már önmagában véve is a kötelességnek törvénye.»⁸⁹ S elmondja, hogy az örök törvény egyenlő mindenkire, a legkülönbözőbb helyzetű egyénekre nézve is, s midőn a legbölcsebbek s legtudósabbak törekvéseit is fölülmulja, egyúttal a legalázatosabbnak is hozzáférhető, «oly sokat átfogó — folytatja tovább, — hogy minden emberi cselekedetre alkalmazható s mégis annyira finom, hogy nem nyilatkozik meg mindenki előtt.»⁹⁰

Bár e törvény absolut módon parancsol az embernek, eredete mégis minden embernek szívében gyökerezik, honnan legmagasabb nyilvánulásáig emelkedik föl, hogy fénylő sugaraival betöltse a földet és eget. E törvény az emberektől nem távozzhatik el,⁹¹ azaz egyezőnek s arányosnak kell lenni természetökkel. Végre Confucius minden értelmiség törvényének tekinti azt, mely besugározza az egész világot.⁹² Nem kell-e elismernünk, hogy Confucius fölismerete mindazon lényeges vonást, melyeket az erkölcsi

⁸⁸ U. o., 1, 2.

⁸⁹ Csung-jung, XXV, 1. «Regula ipsius regula» (Rémusat Abel).

⁹⁰ U. o., XII, 1.

⁹¹ Csung-jung XIII, 2.

⁹² U. o., XII, 3.

törvényben a legtudósabb elemzés meghatározni törekedett?

Mi az erkölcsi törvény tárgya? A tökéletesedés. Confucius erről több helyen tanít, s szabatosan különböztet tökéletesség és tökéletesedés között. Egyik az ég törvénye, másik az emberé;⁹³ amaz az eszmény, melyet nem lehet elérni; ez a lehető, melyre minden ember képes. Mikor Confucius a tökéletességről beszél, valami a természetet felülmuló típusra látszik gondolni, s a következő szavait a végtelen eszméjének bár homályos, de mély kifejezése gyanánt értelmezhetjük: «Az ég és föld bizonynyal nagy; de az ember tökéletlenségekre akad bennök is; ezért mondja a böles, mikor az erkölcsi törvény nagyságát szemléli, hogy a világ nem képes azt magába fogadni.»⁹⁴ — «Az ég és föld teremő erejét egy szóba foglalhatni: a tökéletességbe; a lények keletkezése azonban megfoghatatlan.»⁹⁵ A tökéletes kezdete s vége minden lénynek; a tökéletes nélkül semmi sem léteznék.»⁹⁶ Az erkölcsi eszmény tehát Confuciust lehetőleg közel hozza az isten eszméjéhez, melytől metaphysikai képzeteiben oly távol áll.

Ámbár a tökéletesség az ember törekvéseit meghaladja, Confucius mégis szívesen elképzeli magának az egészen tökéletes embert, kit mintául használ arra, hogy a többieket a bölcseségre buzdítsa. Ez egy eszményi személyiség, a stoikusok bölcséhez hasonló, ki minden képzelhető erényt, tudományt, hatalmat magában egyesít.⁹⁷ Confucius még természetfölötti tehetségekkel is fölruházza, s

⁹³ U. o., XX, 17. «Rectum coeli regula. Dectum hominis regula.»

⁹⁴ U. o., XII, 2.

⁹⁵ U. o., XXVI, 7.

⁹⁶ U. o., XXV, 2.

⁹⁷ Csung-jung XXII. sk.

az ég és föld mellett harmadik hatalomnak nevezi azt.⁹⁸ De ha eszményt állít is föl, lehetetlen tökéletességet nem kíván: «Annyira nem juthatok, hogy szent embert lássak; legfőlebb bölcsét láthatok.» Így értelmezi a versek könyvének egy mondását is. «A munkás nem keresi magától messze a mintát, mikor az egyik fejszenyelet a másik alakjára faragja. A bölcsnek sem szabad valami messze létező minta után nézni, hogy az embereket javítsa és kormányozza. Ha egyszer a jóra vezette őket, ott meg kell állapodnia.»⁹⁹ Így bár az ember a tökéletességet el nem éri, folyton törekednie kell feléje, hogy a magasztos célhoz közeledhessék. A bölcs bemélyed a kötelesség törvényének tanulmányozásába, hogy legrejtettebb s a közönséges elmék előtt kifürkészhetetlen parancsait megértse; a már elismert törvények szerint igazodik és újak fölfedezésére törekszik.¹⁰⁰

Confucius a bölcseségről széles körű fogalmat alkot magának. Dicséri a lélek erejét, mint valami stoikus;¹⁰¹ a mérsékletet, mint Aristoteles valamely tanítványa; az emberszeretetet, mint egy keresztyén. Mintha csak Epiktetos vagy Marcus Aurelius mondotta volna a következő szavakat: «Ha a bölcs gazdag és nagy tiszteletben áll, úgy kell cselekednie, mint gazdag és nagy tiszteletben álló embernek... — Ha szegény és megvetett, úgy fog cselekedni, mint szegény és megvetett... A bölcs, ki az erkölcsi törvényt azonosította magát, mindig bír magán annyi hatalommal, hogy bármilyen is a helyzete,

⁹⁸ U. o., XXII, 1. «Coeli et terræ ternarium.»

⁹⁹ U. o., XIII, 2.

¹⁰⁰ U. o., XXVII, 6. «Assuesci veteribus et noscit nova.»

¹⁰¹ U. o., X, 4.

állása kötelességeit teljesíteni fogja.»¹⁰² E szilárdlelkűséggel azonban fitogtatás s hivalkodás nem jár együtt. Nem mondja, mint a görög philosophus: «Még Phalaris bikája gyomrában is azt vallja a böles: «mily jól érzem magamat!» Hanem sokkal egyszerűbben és sokkal meghatóbb szerénységgel így szól: «Megelégszem egy kis rizszel, friss vízzel, s ha meghajlott karomnál egyébre nem hajthatom is fejemet, az ily állapotnak is megvan a maga megelégedése.»¹⁰³ S hozzá teszi: «A görbe úton szerzett gazdagság és tisztesség csak annyit ér előttem, mint a fejem fölött elszálló felhő.»

Így szól a lélek erejéről. A mértékletesség pedig az az erény, melyet Confucius iskolája leginkább ajánl. Az arany középszer elve egyike kedvelt elveinek, s tárgya egy könyvnek is, melynek már címe is jellemző: a *változatlan középszerről*.¹⁰⁴ A szerző, Confucius unokája és tanainak magyarázója (Cső-sze) így határozza meg a középszert: «Az az állapot, a melyben vagyunk, mielőtt az öröm, a megelégedés, a harag, a szomorúság (túlzása) erőt vesz rajtunk, — az a *középszer*. A középszerben való állhatatosság, minden túlzás nélkül, magasabb erény jele.¹⁰⁵ A középszert azonban nem szabad abszolút, hajthatatlan értelemben venni, mintha már előre meg volna határozva minden körülményre nézve. A középszerben is van különbség; a bölcsesség épp a helyesnek fölismerésében áll. A ki-

¹⁰² Csung-jung, XIV, 1, 2.

¹⁰³ Lun-ju, VII, 15.

¹⁰⁴ Csing-Cső figyelmeztetése. Csing-Cső azt mondja: «A mi félre nem siklik egyik oldalra sem, az a közép (csung); s a mi soha sem változik, az a változatlan (jung).» Francia ford. 32. lap.

¹⁰⁵ Csung-jung, I, IV; II, 1, 2; III, 1; VII, 1; VIII, 1; IX, 1; X, 5; XI, 3; XIV, 1, stb.

válóbb ember mindig a körülményekhez alkalmazva keresi a középszert; a közönséges ember mindenben s mindenütt vaktában egy mértéket alkalmaz.»¹⁰⁶ Annyira kifejlődött a philosophusokban a mérséklet érzete, hogy még a mérséklet túlzásaitól is óvakodnak, s a helyes középszert inkább a kiválóbb emberek tapintatától teszik függővé, mint saját formuláiktól.

Végül Confuciusban gyakran rámutattak olyan elemekre is, melyeket keresztyénieknek mondhatnánk, ha az alázatot s szeretetet a keresztyénség kizáró tulajdonának lehetne tartani. Mily nemes alázatból fakadnak a következő szavak: «Kerülni a világot, hogy ember se lásson, se ismerjen, s nem érezni e miatt semmi bánatot, — ily dologra csak szent ember képes....»¹⁰⁷ «A kiválóbb embert csak saját tehetetlensége bántja; de nem az, hogy az emberek nem ismerik vagy félreismerik.»¹⁰⁸ Nem a szeretet ihlette-e a következő mondást: «Mikor Fan-csi kérdezte, mi az emberiség erénye, a bölcset felelte: az emberszeretet.»¹⁰⁹ — «Embertársait minden erejéből s teljes vonzalmával kell szeretni.»¹¹⁰ — «Az a kiváló ember, ki mindenki iránt egyenlő jóakarátú.»¹¹¹

Vagy idézzünk még mélyebbre ható mondásokat, melyekben a testvériségnek nem csak eszméje, hanem érzelme is megható, benső szavakban nyilvánul? A bölcset így szól: «Az öregeknek édes nyugalmat szeretnék sze-

¹⁰⁶ U. o., II, 2; Glossa: «A nélkül hogy a körülményekhez alkalmazkodnék.»

¹⁰⁷ Csung-jung, XI, 3.

¹⁰⁸ Lun-ju, XV, 18.

¹⁰⁹ U. o., XII, 22.

¹¹⁰ U. o., I, 6.

¹¹¹ U. o., II, 14.

rezni; barátaim iránt állandó hűséggel, a nők s gyermekek iránt egy anya gondoskodásával kívánok lenni. . . .»¹¹² Szek-Ma-Nieu szíve szomorúságában fölkiáltott: «Minden embernek van testvére, csak nekem nincs. — A kiváló ember — felel a bölcs — minden embert, ki a négy tenger közt lakik, testvérének tekint.»¹¹³ S végül, hogy oly idézettel végezzük, mely mindannyiát magában foglalja: van-e szebb mondás a következőnél, melyet az evangéliumból vett szószerinti fordításnak tekinthetnénk, ha Confucius könyvei az evangéliumnál régibbek nem volnának: «A mi mesterünk tanítása — mondja Cseng-cső — egyedül ebben áll: légy egyeneslelkű, s szeresd felebarátodat, mint önnönmagadat.» — «Úgy viselkedjétek mások iránt, mint szeretnétek, hogy azok viselkedjenek ti irántatok — : ez az emberszeretet parancsa.» — «Az élet szabálya a *kölcsönösség*.»¹¹⁴

Nem mondhatni, hogy Confuciusnak politikai tana is volt. A Kelet nem ismerte azt a tudományt, mely az állam alkotó elemeivel foglalkozik, a kormányzat elveit vizsgálja, az egyes alkotmányokat megkülönbözteti s összehasonlítja, és a kormányzatokról bizonyos minta szerint ítél, mely minden egyes embernek különböző rendszere s előszeretete szerint változik. A mozdulatlan Keleten nagyobb a tisztelet a hatalom elvei iránt.

Azonban el kell ismerni, hogy Khinában, hol mindennek emberi aránya van, az isteni jog tana nincs annyira

¹¹² U. o., V, 25.

¹¹³ U. o., XII, 5.

¹¹⁴ Ta-hio, IX, 3. (Commentárját lásd Pauthier-nél, latin fordítás 66. lap. Páris, 1837.) — Csung-jung XIII, 3; Lun-ju IV, 15; V, 11; VI, 28; XV, 23; Meng-cső II. könyv, VII, 4.

túlhajtva, mint Indiában. A király ugyan a menny fiának hivatik, s el van ismerve, hogy a mennyből nyeri hatalmát; ¹¹⁵ azonban e határozatlan és bizonytalanul értelmezett kifejezés senkit sem akadályoz abban, hogy a királyt embernek nézze, s hogy a philosophusok a kormányt emberi intézménynek tekintsék, mely hiányokban szenved, bírálható, reformokra s tökéleysülésre szorúl. A királyi fölség — úgy látszik — nem volt absolute sérthetetlen; a mint hogy Khina földjén valóban számos dynastia váltotta föl egymást az uralkodásban. Confucius maga is helyeselni látszott egy ily forradalmat, ¹¹⁶ s általában jogosultnak látszik azt tartani a következő, ritka merészségű szavai szerint: «Khang-kao így szólt: Az isten rendelése, mely a fölséget egy emberre ruházza, nem visszavonhatatlan. A mi azt jelenti, hogy helyes és igaz úton haladva, meg lehet azt szerezni; ellenben elvesztheti az, a ki a rosszat és igazságtalant cselekszi.» ¹¹⁷ A fölséget tehát el lehet veszíteni, s a fejedelemnek nincs egyéb biztosítéka, mint népének szeretete és akarata. «Szerezd meg a nép szeretetét s megszerzed a császári uralmat, veszítsd el szeretetét s elveszíted az uralmat is.» ¹¹⁸

E nemes szavak daczára sem kell azonban Confuciust politikai reformatornak tekinteni. Megtagadja a néptől azt a jogot, hogy a kormányzatot bírálja, ¹¹⁹ s csak a törvényes hatalmat tartja jogosultnak azon nagy reformok

¹¹⁵ Su-king. (A Kelet szent könyvei, 1840.) Tai-csi «Mikor az ég a népeket teremte, fejedelmeket helyezett föléjük, hogy azokra gondot viseljenek.»

¹¹⁶ Lun-ju, XIV, 17, 18.

¹¹⁷ Ta-hio, X, 10.

¹¹⁸ U. o., 5.

¹¹⁹ Lun-ju, VIII, 14.

megvalósítására, melyeket az állam üdve kíván.¹²⁰ De nem is utópista, ki valami eszményi társadalomról álmodik, hogy megvetésével sújthassa a fönnállót. És bár egy ízben lelkesedve fölkiált: «Ha királyi hatalmam volna, egy nemzedék multán mindenütt az emberszeretet erénye uralkodnék», — e büszke szavak az egyetlen alkalom, hol Confucius a reformator szerepét ölti magára. Általában inkább csak a bölcse, a moralista marad, ki tanácsokat ad a királyoknak épúgy, mint a többi embereknek. A politika nála csak az erkölcsstan része. A kormány szerinte az, «a mi igazságos és jogos». Hogy valaki az államot jól kormányozhassa, annak szerinte először családjában kell rendet tartania s főképp saját magát kell kormányoznia.¹²¹ «Az erényes fejedelem népe szeretetét bírja; s ha bírja szeretetét, bírja az országot is. Az észszerűség és erkölcsi-ség elve a hatalom alapja, a gazdagság csak mellékes.¹²² Tanácsolja a fejedelemnek, hogy alattvalói javulását keresse, ne büntetések, hanem jó példaadás útján. Az állam jövedelmeit illetőleg oly tanácsokat ad, melyek első tekintetre gyermekeknek látszanak ugyan, de a pénzügytan legvégső következéseivel elvégre mégis egybevágnek: «Van egy nagy elv, melynek alapján az állam vagy a család jövedelmeit fokozni lehet. Szükséges ugyanis, hogy azok, kik a jövedelmet termelik, számosak legyenek; azok pedig, kik csak fogyasztják, kevesen; hogy amazok sokat fáradjanak, emezek pedig mérséklettel költsenek. Ily módon mindig elég lesz a jövedelem.» Azonban mély és merész bölcsesség bélyegét viseli magán, s örökké igaz

¹²⁰ Csung-jung, XXVIII, 2.

¹²¹ Ta-hio, 4.

¹²² U. o., X, 6.

marad a hűtelen államhivatalnokok elleni szenvedélyes kifakadása: «Ha azok, kik az államot kormányozzák, csak arra gondolnak, hogy gazdagságot gyűjtsenek a saját javokra, kétségtelenül maguk után vonzzák a romlott embereket; ezek azután elhitetik velök, hogy jó és erényes kormányzók, s e romlott emberek fognak uralkodni az államon. E méltatlanok uralma azonban az isten büntetését s a nép boszúját fogja a kormányra vonni. Ha pedig a közügyek már ennyire jutottak, elháríthatják-e az ily szerencsétlenséget még a legigazságosabb és legerényesebb miniszterek is? A miből az következik, hogy azok, kik az államot kormányozzák, ne tegyék magán vagyonukká a közjövedelmeket, hanem gazdagodásukat egyedül az igazságban és méltányosságban keressék.»¹²³ Végre Confucius az alkotmányos miniszterek szerepét is sejteni látszik, mikor mondja: «Az igazán nagy miniszterek fejedelmeiket (nem azok vágya szerint, hanem) a jog és igazság értelmében szolgálják, s ha ezt nem tehetnék, visszavonulnak.»¹²⁴

Mencius. Confucius s első tanítványai után, megtörtént, a mi ilyenkor rendesen megtörténik. Az iskola elfajult; tanai feledésbe mentek; új felekezetek támadtak, s a reform szüksége bekövetkezett.

Ez időszak felekezetei közül, a Confucius iskoláján kívül, főleg kettőt említenek, melyek egymással ugyan nagy ellentétben állottak, de egyaránt távol voltak ama középszertől, melyet az alapító *bölcs* a maga erkölcstanának alapjává tett. Ezek a Yang és Mé felekezetei.¹²⁵ Az

¹²³ Ta-hio, X, 18, 22.

¹²⁴ Lun-ju, XI (2-dik könyv, I), 23. A zárjelet a khinai commentator szúrta közbe.

¹²⁵ Meng-cső, I. könyv, I VI, 9; II. könyv, VIII, 26.



első — úgy látszik — durva epicureismus volt; az erkölcstanban csak az önzést fogadta el; a politikában az anarchiát tanította, és nem ismerte el a fejedelmek tekintélyét. Mé felekezete ellenben határtalan emberszeretetet hirdetett; de félreismerte a legtermészetesebb érzéseket, és megtámadta a családot. E két felekezetre — socialistáknak mondhatnók — oszlottak az írástudók, de, a mint hozzá kell tennünk: az «alkalmazás nélküli» írástudók; mert a hivatalban levők óvakodtak volna ily fölforgató elveket vallani. Ebből viszont azt következtethetjük, hogy azok, kik nem juthattak jövedelmező állásba vagy hivatalba, annál hajlandóbbak voltak ez elveket elfogadni, mert némi forradalmi változás támadhatott belőlük.

De bár mint legyen a dolog: Mencius (Meng-cső), ki Confucius tanát, utána kétszáz évvel, megújította, így rajzolja e két felekezet alapítóit: «Yang-cső tanulmányának egyetlen tárgyává a személyes hasznót, az önérdeket teszi. Ha csak egy haja szálát föl kellene áldoznia a birodalom közhasznára, nem tenné meg. Mé-cső pedig az egész világot szereti; s ha valami közhaszon származnék a birodalomra abból, hogy fejét sarkáig lehajtsa, megtenné.»¹²⁶ Ez utóbbi mondatban kétségtelen irónia van; mert hihetetlen, hogy Confucius egy tanítványa a közjó szeretetét ennyire kárhoztassa; kétségkívül azt akarja mondani, hogy Mé-cső minden méltóságot és büszkeséget levetett azon ürügy alatt, hogy használni akar a birodalomnak. Míg az előbbi személyes érdekein kívül egyebet nem látott, a másik túlzott alázatossággal s engedékenységgel személyiségét is föláldozta. E két szélső tannal szemben Mencius megújítja s újra megalapítja a «középszer» tanát,

¹²⁶ Meng-cső, II. könyv, VII, 26.

mely egyaránt ajánlja az önérzetet s a mások szeretetét; a fiúi kegyeletet minden kötelesség alapjává teszi; elismeri a fejedelmek tekintélyét, a nélkül, hogy helyeselné a zsarnokságot, s az ember hivatását a mindenség természetével kapcsolatba hozza. Mencius hivatottnak érzi magát, folytatni Confucius tanát, s védelmeznia azok ellen, kiket barbároknak nevez. Szemére vetik, hogy szeret vitatkozni; de mint a szent ember tanítványa, nem is tehet másképp.»¹²⁷

Mencius egy tanítványa, Kao-cső, ki körülbelül oly szerepet játszott, mint a sophisták Sokrates párbeszédeiben, azt állította, hogy az emberi természet eredetileg sem jó, sem rossz, hanem jó és rossz iránt közömbös.¹²⁸ Hajlékony fűvesszőhöz hasonlította, azt mondván, hogy a jogosság és igazságosság olyan, mint az ilyen vesszőből font kosár.¹²⁹ Azt is mondá, hogy az ember természete olyan, mint a vízé, mely nem tesz különbséget kelet és nyugat között, hanem azon irányban foly, mely felé igazítják. Az emberi természet sem tesz különbséget a jó és rossz között. Mintha azt mondotta volna, hogy az erény pusztán a nevelés terméke, s természettől nem lakik az emberben erkölcsiség. Mencius ezzel szemben azt feleli, hogy az ember természettől jó, mint a víz természettől lefelé folyik. Igaz ugyan, hogy kellő nyomás mellett fölfelé is lehet szöktetni a vizet; de ez nem a természet, hanem a kényszer műve. Épp így az ember természete is megengedi, hogy rosszat tehessen; de azért e rossz nem fekszik természetében.¹³⁰ Minden emberben megvan a

¹²⁷ Meng-cső, I. könyv, VI, 9.

¹²⁸ U. o., II. könyv, V, 6. E fejezet philosophiai tekintetben talán a legjelentékenyebb, a mit a khinai könyvekben találunk.

¹²⁹ U. o., u. o. 1.

¹³⁰ U. o., u. o. 2.

könyörület és kegyelet érzete; minden emberben megvan a szégyen érzete és a bűn gyűlölete; ismeri mindegyik a hódolat s tisztelet érzetét; és nem érzéketlen a javallás és feddés iránt.¹³¹ Valamint azonos az ízlés az emberekben, úgy hogy ugyanazon gyönyört érezzük egyforma ízeken, hangokon, formákon, épúgy egyforma szíve is van minden embernek, s az igazságosság az, a miben minden szívnek kedve telik.¹³² Szép képben a lelket egy hegyhez hasonlítja, melyet erdejétől megfosztott a szekercze és a fejsze. Ugyanígy tesznek a szenvedélyek is: megfosztják a lelket az emberszeretet és igazságosság érzetétől. Az ember azon törekvései, hogy ismét visszatérjen a jóhoz, hasonlítanak a friss hajtásokhoz, melyek a letarolt erdő nagy fáit helyettesítik. A rossz azonban, melyet a nap folytán elkövetünk, elfojtja az erénynek a csendes és frissítő reggeli szellőben felújuló s ébredni kezdő csíráit. Az emberben vannak nagy és kicsiny elemek: az értelem működései és az érzékek vágyai. Igazán a természetnek engedelmeskedni annyi, mint lelkünk jobb részének, azaz a gondolkodó résznek engedelmeskedni. Javunk magunkban fekszik, nem kívülünk; ha ott keressük, meg is fogjuk találni.¹³³

E Marcus Aureliushoz méltó nagy gondolatok mellett, oly vonzó egyszerűeket is találunk, mint Confuciusban; például: «Az a nagy ember, ki gyermekkorá nyíltságát és ártatlanságát még nem veszítette el.»¹³⁴

De ha Mencius ékesen meg védte is s néha mélységgel fejtegette Confucius erkölcszavát, még sem ebben mutat-

¹³¹ Meng-cső, II. könyv, V, 6.

¹³² U. o., u. o. 7,

¹³³ U. o., u. o., 6, 15; VII, 1, 3.

¹³⁴ II. könyv, II, 12.

kozik fölénye. Valódi eredetisége az ő politikai philosophiájában rejlik. Itt szabatoságban és bátorságban fölülmúlja mesterét. Confuciusnak, mint mondtuk, csak nagyon általános nézetei voltak a politikáról; közvetlenül soha sem fordul a királyokhoz, s nagyon mérsékelt hangot hallat velök szemben. Mencius azonban, mintha szerepül választotta volna, úgy korholja s bírálja a fejedelmeket; nyugodt, nemes, néha rendkívül merész hangon fordul hozzájuk. Mencius ellenzékiességét elfogadták; tanácsát kikérték, sőt követték is. Nem pusztán az erényről adott tanácsokat, mint Confucius, hanem a közigazgatás és kormányzat tárgyában is. Okoskodásának módja behízsgáló, szellemes, zavarba ejtő s meggyőző volt, melyet nem minden ok nélkül Sokrates ironiájával hasonlítottak össze. Ime e szellemes dialektika néhány példája. Egy főminiszter kijelentette előtte szándékát, hogy a népről leveszi a terheket, s megígérte, hogy évről évre leszállítja az adót, a nélkül, hogy azonnal teljesen megszüntetné. Meng-csönek más véleménye volt, s a következő ügyes, meggyőző parabolával felelt: «Van egy ember, a ki minden nap a szomszéd tyúkjából egyet elcsen. Mondja neki valaki: a mit cselekszel, nem tisztességes ember viselkedéséhez illő. Ő azonban így felel: Szívesen megjavítom lassanként hibámat; a jövő évig, ezentúl csak havonként veszek el egy tyúkot, azután majd tartózkodom minden lopástól.»¹³⁵ Más alkalommal Mencius azt kérdi Ti királytól, hogy mit tegyünk oly barátunkkal, ki rosszul kezelte a rábizott ügyeket? — Szakitani kell vele — szólta a király. S mit tegyünk egy hivatalnokkal, ki nem jól teljesíti kötelességét? — El kell mozdítani hivatalából. —

¹³⁵ I. könyv, VI, 8.

Hátha az országot kormányozzák rosszul, akkor mit tegyünk? — A király, mintha nem értené a célzást, jobbra, balra tekintget, s más dolgokról kezdett beszélni.»¹³⁶ Így cselekesznek a kormányok, ha megmondják nekik az igazat.

Confucius iskolájában különben hagyományos volt, büszkén és merészen beszélni a fejedelmekhez. Mikor Mu-kung Cső-sze-től azt kérdezte, mily módon barátkozzék a fejedelem egy tudóssal? — a böles azt felelte: «úgy, hogy tisztelje és szolgálja.»¹³⁷ A miniszterekhez pedig így szólt Cseng-cső: «Vigyázzatok, vigyázzatok, a mint vettek, úgy arattok.»¹³⁸ Mencius ezt úgy magyarázza, hogy a nép úgy szolgál vissza, a mint vele bánnak. Épp oly kevésbé félt Mencius a királynak is kellemetlen igazságokat mondani. Ez egyszer kérdezősködött tőle a főminiszterek kötelessége felől. «Ha a király hibát követ el, — mondá, — ezek tiltakoznak ellene; s ha újra visszaesik hibájába, megfosztják hatalmától.» Úgy látszik, e szónál a király színe elváltozott, s bánni kezdé kérdését. Mencius azonban folytatá: «Ne találja rendkívülieknek szavaimat a király. A király egyik alattvalóját kérdezte; az alattvaló pedig nem mert olyast mondani, a mi az igazsággal és joggal ellenkezik.»¹³⁹

Mencius tanai, ha szabad mondani, szabadelvűek, bár e kitétel egy khinai bölesre alkalmazva, kissé csodálatosnak látszik. Azonban a hatalom eredetéről, céljáról, kötelességeiről anyugatiakkal egyező tanokat hirdet. Hogyan magyarázza például a fölségi jogot? Az ég és a nép

¹³⁶ I. könyv, II, 6.

¹³⁷ II. könyv, IV, 7.

¹³⁸ II. könyv, IV, 22.

¹³⁹ II. könyv, IV, 9.

között fennálló egyezség egy neméből.¹⁴⁰ Nem a császár az, ki utódát kinevezi; ő pusztán csak elfogadásra ajánlhatja az égnek és a népnek. Az ég pedig nem szavakban nyilvánítja akaratát, hanem a nép megegyezésében. Mencius e tan támogatására Csu-king szavait idézi, a mi azt mutatja, hogy a császárságnak hagyományos tana volt: «Az ég lát, de a nép szeme által lát. Az ég hall, de a nép füle által hall.» Láttuk, hogy Confucius szerint is a fejedelem érdemetlen volta miatt elveszíthette fölségi megbiztatását. Mencius — nagyobb erélylyel — ugyanezt vallja. Szerinte a birodalmak emberszereteten alapulnak és embertelenség által mennek tönkre. A Cseu-dynastia utolsó fejedelmeit hozza föl például, kiket a nép eszelősöknek és kegyetleneknek hívott.¹⁴¹ Kimutatja, hogy a zsarnokság mindig maga után vonja az állams a zsarnok bukását. A zsarnokokat útonállóknak nevezi, s hasonló büntetésre tartja méltóknak.¹⁴² Csi király egy napon azt kérdezte Menciusztól: «Igaz-e, hogy Csing-csang (a második dynastia alapítója) trónjától fosztotta meg és száműzte Kie-t (az első dynastia utolsó királyát), és hogy Vu-vang (a harmadik dynastia alapítója) Csö-sint megölette? — Mencius tisztelettel felel: «így tanítja a történelem.» A király pedig szól: «Van-e miniszternek s alattvalónak joga, fejedelmét trónjától megfosztani és megöletni? Mencius felel: A ki az embereket meglopja, azt tolvajnak mondjuk; a ki a jogot s igazságot lopja meg, zsarnoknak. Tolvaj és zsarnok pedig *elkülönzött, kitaszított* emberek

¹⁴⁰ III. könyv, III, 5. Csu-King, Tai-si. (Pauthier, *Liures sacrés de l'Orient*, 84. lap.)

¹⁴¹ II. könyv, I, 2, 3.

¹⁴² II. könyv, IV, 4.

(kiket a tömeg és rokonok elhagynak).¹⁴³ Én csak azt hallottam, hogy Csing-csang egy elkülönzött, eltaszított embert küldött a halálra, kit Cseu-sin-nek hívtak; de azt nem hallottam soha, hogy fejedelmét ölte meg.»¹⁴⁴ — Ime, így beszélt a böles egy királylyal oly országban, mely a zsarnokság szentélyének látszik előttünk.

Ez egész politikai elmélet a következő mondásba foglalható össze, mely még egy nyugati publicista szájában is merészen hangzanék: «A népnél nincs nemesebb valami a világon; a föld szellemei csak azután következnek; a fejedelem fontossága a legcsekélyebb.»¹⁴⁵

Mencius a nép védelmezője; a fejedelmeknek fölfedi minisztereiknek zsarnokságát; erélyes szavakkal emel

¹⁴³ A commentár itt nevezetes. «*A nép szavazata teszi fejedelmmé; ha a nép elhagyja, egyszerű magános ember s épúgy büntethető, mint a tömeg.*» E mondás megerősítésére még a következőket idézhetjük: Csu-hi, a commentator Ta-hio fejezetére hivatkozva így szól: Ha a fejedelem viselkedése nem észszerű, s vétkes cselekményekre vetemednék, személyét kiirtánák s a kormány elbuknék.» (Francia ford. 25. l. jegyz.) A fordító a következő jegyzetben még Ho-kiang mondását is idézi: «A király szerencséje az égtől függ, az ég akarata pedig a népben él.» Végül még Csu-king szavait idézzük: (Kao-yao-mo, 7. §. *Livres sacrés de l'Orient*, Pauthier fordítása 56. l.) «A mit az ég lát és hall, ugyanaz, mint a mit a nép lát és hall. A mit az ég jutalomra vagy büntetésre méltónak ítél, ugyanaz, mint a mit a nép ítél büntetésre s jutalomra méltónak. Az ég és a nép közt belső az érintkezés; legyenek óvatosak s figyeljenek erre azok, kik a népet kormányozzák.» E sorok olvasása után már kevésbbé csodálkozhatunk ama forradalmakon, melyek Khinát különböző korokban s így néhány év előtt is fenyegették.

¹⁴⁴ I. könyv, II, 8.

¹⁴⁵ II. könyv, VIII, 14. «*Populus est præ omnibus nobilis; terræ spiritus, frugum spiritus secundarii illius; princeps est levioris momenti.*»

panaszt a fejedelmek zsarnoksága ellen is, s véres és szörnyű képet fest a lakosság nyomoráról.¹⁴⁶ A fejedelmeket azzal vádolja, hogy a népet törbe ejtik; a nyomor által bűnökre kényszerítik, s azután halállal büntetik¹⁴⁷ oly bűnökért, melyekre ők ösztönözték. Mencius ez állapotok orvoslására két módot ajánl: a tulajdon rendezését¹⁴⁸ és az adók reformját.¹⁴⁹ A tulajdon — mint mondja — jelen állapotában nem ad annyit, hogy a férfi belőle szüleit, nejét, gyermekeit táplálhassa; bő években csak éppen hogy a nyomortól megmenti; szűk években pedig éhségre kárhoztatja. Elmondja azután, hogy öreg és ifjú hogyan keresi a halált mocsárokbán és árkokban, hogy az éhség kínjaitól megszabaduljon, míg a fejedelem csűrei élelmi szerekekkel bővelkednek. Mencius nagyon jól fölfogja a tulajdon fontosságát; a tulajdonnal a szellem nyugalma s a rendszeret kapcsolatos; a tulajdon hiánya nyugtalanságot támaszt és könnyen rendetlenségre ösztönöz. Túlságos adók által elrabolni a szegénytől életfentartásának alapját: annyi, mint törbe ejteni a népet és a tulajdon biztosságát veszélyeztetni. Mencius bírálata alá fogja az árúkra vetett adót, mely a vásárokat, a határvámot, mely az útasokat sújtja; a fejadót és a vászonban fizetett jövedéket, mely a kézművesre nehezült, végül a dézsmát, mely a földmívest sújtja. Csupán egy adót helyesel: a robotot, vagyis a fejedelem földjeinek közös megmunkálását.

Lehetetlen megítélnünk, vajjon helyesen bírálta-e meg Mencius hazája pénzügyi kormányzatát; azonban nem látszik, hogy bírálatai által alkalmatlanná vált volna a

¹⁴⁶ I. könyv, II, 12 és III, 1.

¹⁴⁷ I. könyv, I, 7.

¹⁴⁸ I. könyv, I, 7. «Constituendo rem familiarem.»

¹⁴⁹ I. könyv, III, 5.

fejedelmek udvarában, melyet rendesen látogatott. Sőt ellenkezőleg, tanácsainak nagy súlya volt; a fejedelmek meglátogatták, sőt követeket is küldöttek hozzá, hogy tanácsát kikérjék s tudakozódjanak rendszere felől.¹⁵⁰ Ez a rendszer négyszögű földek egyenletes és szabatosan kimért felosztásában állott.¹⁵¹ Az adó pedig, a földek helyzete szerint, hol robotból, hol dézsmából állana. A fővároshoz közel fekvő, tehát gazdagabb földek fizetnék a dézsmát. A távolabb fekvő birtokok úgy rendeztetnének, hogy kilencz darabra osztatván egy-egy ilyen birtok, a kilenczedik részt a többi nyolcz rész birtokosai közösen művelnék, s annak jövedelme a közhivatalnokok fizetésének fődözésére szolgálna. Egy ily négyszögű s kilencz osztályból álló birtokterület egy *csinget*, azaz kilenczszáz holdat tenne, melyből tehát száz hold volna a köz-szántó-föld, a többi nyolcz család által közösen munkálva. Minden egyes osztály is négyszöget képezne, és az összesnek közepén terülne el a közföld. Látni való, hogy e rendszer egyenlősítő, mint majdnem minden kezdetleges socialis elmélet. Semmi sem látszik egyszerűbbnek, mint az egyenletes osztály; csak a tapasztalás s az érdekek növekvő bonyolódása mutatja aztán meg a nehézségeket. A görög publicistáknál is több ilyenmű rendszerre fogunk találni. Hogy a Menciusénak eredetiségét s fontosságát megítélhessük, kora és hazája társadalmi s gazdasági szervezetét kellene jobban ismernünk.

A legnépszerűsebb a khinai philosophusok társadalmi elméleteiben az, hogy a kasztoknak s rabszolgaságnak nyomát sem találjuk nálok. Mencius az embereknek

¹⁵⁰ I. könyv, IV, 10.

¹⁵¹ I. könyv, V, 3.

két, és pedig egyenlően szükséges osztályát ismeri:¹⁵² «Az egyik eszével dolgozik, — úgy mond, — a másik kezével. A kik elméjökkel dolgoznak, azok a kormányzók; a kik kezökkel dolgoznak, azok a kormányzottak. Azok, kiket az emberek kormányoznak, táplálják az embereket; a kormányzókat pedig táplálják az emberek. Ez a világnak egyetemes törvénye.» El kell ismernünk, hogy ezek nemes szavak; hasonlókát még Görögország legnagyobb gondolkodóinál sem találunk. Egyetlen szóval sem fejez ki megvetést a keze munkája után élő nagy tömeg iránt; föloldhatlan solidaritásban állanak azok, kik gondolkoznak, azokkal, kik őket táplálják. És talán azt gondoljuk, hogy a khinai böles, előre látva azon ellenvetéseket, melyek a testi munka ellen támadhatnak, szükségesnek találja annak védelmére kelni és tiszteletre méltó voltát kimutatni? Nem, sőt ellenkezőleg azt akarja bizonyítani, hogy az ilynemű munka nem kötelező mindenkire, s hogy az értelmi foglalkozás is munka. Kimutatja, hogy nem elég a népet arra tanítani, hogyan szerezze meg kenyerét, hanem tanítani kell arra is, hogyan fejlessze értelmét. Azok pedig, a kik értelmök művelésének élnek, nem foglalkozhatnak földműveléssel. Jogos dolog tehát, hogy az ilyenek kormányozzák az embereket, s ennek fejében ezek táplálják őket.

A mint az erkölcsstan Khinában egészen az észen alapszik, s minden theologiai vegyülék nélkül való: épúgy politikája is tisztán emberi, s a papi hatalomnak nyoma sincs benne. A kormányzat, mint Confucius és Mencius könyveiben látjuk, monarchikus, de atyai, majdnem azt mondanám: anyai; absolut, de a bölesek tanácsa által

¹⁵² L, V, 4.

mérsékelt. A nép alárendelt, de nem rabszolga, s mintegy a kormányhatalom forrásának tekintetik, vagy legalább ez előjogot nem osztja meg mással, mint az éggel, melynek szótlan s vak akaratát azonban a nép értelmezi. Ime Mencius politikai tanai, melyeket Khina szent könyveinek tekintélye is, s úgy látszik, az ország hagyománya is támogat.

Valóban különös dolog! Ez az elfalazott, elkülönzésére féltékeny, idegenek előtt elzárt, az európaiak iránt ellenséges és bizalmatlan ország, a keleti birodalmak közt legközelebb áll a mi eszméinkhez, s bölcei leginkább hasonlítanak a mi bölceinkhez. Míg Indiát magyaráznunk kell, hogy megértsük: a khinai szerzőket elég lefordítanunk, hogy majdnem modern íróknak tartsuk őket, kivéve természetesen mindazt, a mi a helyi szokásokra s e miénktől eltérő erkölcsökre vonatkoznak. A dolgok velejét illetőleg azonban nem számíthatnók-e a khinai philosophusokat, kiknek gondolatait most tárgyaltuk, a classikus moralisták közé, a kik hely, idő és körülmények különbségére való tekintet nélkül, az egész emberi nem nevelői és gyámjai voltak? A Nyugatnak nincs mit szégyelnie, ha e részben mestereit a messze Khinában is keresi. Az emberi gyöngeségnek az ilyenek után mindenütt szeretettel kell kutatnia, s előttük tisztelettel kell meghajolnia.

Vajjon mi az oka annak, hogy Khina s általában a Kelet, mely a bölcsesség ismeretében a többi világot megelőzte, egy bizonyos ponton megállapodott, s azon, úgy látszik, túlhaladni nem tud? E pontot valószínűleg nem egy csapásra érte el; csak fokozatosan fejlődve ért el odáig. Miért szakadt félbe e fejlődés? Míg a mozgékony Nyugaton minden halad s szakadatlanul megújul, miért lát-

szik minden mintegy megkövesülni a mozdulatlan Keleten?

E talányt az orientalisták tudományának kell megoldania. Nagyjában azonban már most is hozzá szólhatunk. A Kelet mozdulatlansága csak viszonylagos; az átalakulás csak lassú, de létezik. Ott is voltak különböző tanok, melyek küzdöttek, viaskodtak egymással; a tudománynak csak úgy meg voltak ott a maga forradalmi, mint az államoknak. Hogy csak a philosophiát említsük, tudjuk, hogy Indiában a brahmanismus befolyása alatt számtalan többé-kevésbé orthodox philosophiai iskola alakult, melyek okvetlenül fölbolygatták a szentesített theológiát. Azt is tudjuk, hogy a brahmanismus ellen tiltakozást képező buddhaismusnak is meg voltak a maga sectái, melyeknek különféle elágazásait még alig tudjuk áttekinteni, de melyek, úgy látszik, a gondolkozás legkülönbözőbb irányait követték, a theismustól kezdve egészen a nihilismusig. Persiában hasonló vallásphilosophiai felekezetek léteztek, mint a Nyugaton, s megtaláljuk ott a rationalismust, a spiritualismust, az epicureismust, sőt a communismust is. Végre Khinában is az anarchikus irányú secták által megingatott, s a szellemes Mencius által helyreállított Confucius-féle tantól el akarta ragadni a lelkek és értelmek fölötti uralmat Fo doctrinája (a buddhaismus) vagy a Lao-cső-é; s e különféle tanok magyarázatára sok mindenféle iskola keletkezett.

Nem tartozik reánk még a szaktudósok által is csak alig kikutatott e vidékekre mélyebben behatolni. A tudomány még csak olvasni tanul a Kelet könyveiben. Sietünk a bennünket közelebből érdeklő mesterek felé, arra az európai talajra lépni, hol a polgárosodás, mióta megszületett, szakadatlanul fejlődött tovább, s mind érettebb és

pompásabb gyümölcsöket termett. Hagyjuk tehát el a Keletnek óriási vallásait, évszázados intézményeit, számtalan ritusát, álomba merült műveltségét, s lépjünk a görög földre, e tüneményes s áldott országba, mely a szépnek, a tudománynak és a szabadságnak, Homerosnak, Sokratesnek és Platonnak hazája volt.

ELSŐ KÖNYV.

AZ Ó-KOR.

I. FEJEZET.

A politika és az erkölcsstan eredete Görögországban. Sokrates.

Az erkölcsstan eredete Görögországban: a költők: Homeros és Hesiodos. — A gnóma-költők és a bölcssek. — A törvényhozók. — A politika eredete: Herodotos. — A philosophusok, a pythagoreikusok, a sophisták. — Aristophanes. — Sokrates; személye és élete. — Erkölcsstanának tudományos jellege. — Módszere. — Elméletei. — Az igénytelenség elmélete. — Az igazságosság elmélete. — A családra és a munkára vonatkozó eszméi. — Vallásos elvei. — Politikája. — Sokrates politikai szerepe.

Az erkölcsi és a politikai philosophiát joggal tekintjük az ó-kori Görögország találmányai egyikének. Noha erkölcsi tanok a Keleten sem hiányoznak, politikai elmélkedéssel, Khinát kivéve, nem találkozunk sehol. Eszméinket különben is legnagyobb részt a görög és a római, nem pedig a keleti ó-kortól kaptuk. A Kelet, Európa művelődésére, legalább a történelmi időkben, csupán a zsidóság és a keresztyénség közvetítésével folyt be. De maga a keresztyénség nem tett egyebet, mint hogy kiművelte és megtermékenyítette azt a talajt, melyet az ó-kori philosophia e célra már rég időktől fogva előkészített. E forráshoz kell tehát visszatérnünk, ha látni akarjuk, mint születnek, mint jelentkeznek a kötelesség, a jog, az államfönség alapjaira vonatkozó viták, melyek külön táborokba osztották az új-kort s osztják jelenleg is kortársainkat. Látni fogjuk,

mily mélyen hatoltak be a régiek e problémák lényegébe mindjárt, a hogy azok fölmerültek; és nem lehetetlen, hogy azok, kik tisztelik és kedvelik az ó-kort, úgy találják, hogy ha az újabb korban több hév és szenvedély s nagyobb logikai szabatosság vegyült is e kérdések vitatásába, még sem értük el amaz ó-kori emlékek nagyságát és fönségét, melyeknek tekintélye nem fog sohasem elhomályosulni az emberek szemében.

Homeros. — Az erkölcsstan Görögországban a költészettel egy idős. A költők, a görög vallásnak első theologusai, annak legelső hirdetői is valának. Azt mondhatni, hogy játék közben tanulta e művész-nép megkülönböztetni az igazat az igaztalantól, a tisztességest a tisztességtelentől. A helyes mérték és az ének ringatták e nép bölcsőjét. «Homeros — Horatius állítása szerint — jobban megtanít arra, mi a különbség a tisztességes és tisztességtelen, a hasznos és az ártalmas közt, mint Crantor és Chrysippos. A nélkül, hogy előszabná, elbeszélésekkel és példákkal ébreszti az erényt; mesével oktat bennünket, mint a gyermeket. Az *Ilias* a fejedelmek és népek botor szenvedélyeinek története, melyek ellenében tehetetlen vala néhány férfinak bölcsesége. Antenor meg Nestor nem képes Parist, Achillest vagy Agamemnont mérsékletre és bölcseségre bírni. A népek fejedelmeik hibáiért lakolnak. Az *Odysszia* a balsorssal és élvezetvágygyal küzdő erényt tárja elénk. Circe szigetje arra tanít, győzzük le a kéjvágyat, hogy emberek maradhassunk, és ne váljunk állatokhoz hasonlókká.»¹

Hogy tehát erkölcsi elemek vegyültek a görögök vallásába, ezt a költészetnek kell betudnunk. Homerosnál a

¹ Horatius, Epist. II, 11.

legmagasztosabb eszmékkal találkozunk az embernek az istenséghez való viszonyát illetőleg. Sok helyütt a gondviselés eszméje is világosan ki van fejezve. Az istentől ered minden jó és rossz: a vitézség, az erő, a jóllét, a győzelem, mind az ő adománya: ő mindent lát és mindent ismer, a jelent, a multat és jövőndőt, az igazságos és igazságtalan tetteket; szereti a bölcs embereket, gyűlöli és bünteti a gonoszokat; gyámolítja és megbosszulja a szegényeket, a könyörgőket és útasokat. Szavát fogadni és szolgálni kell, ellene vagy nélküle mit sem szabad elkövetni: vele mitől sem kell tartani. Mély és megható színekkel ecseteli Homeros, mily nyomorult az ember az istenek hatalmával szemben. Ismereteseek azok a szép és gyakran idézett sorai: «A föld színén élő, nyüzsgő lények között az embernél nincs boldogtalanabb (οἰζυρότερος).» «Az emberek a fa leveleihez hasonlóak; és a mint a szél elhordja egy részöket, és a zöldelő erdő a tavasz beálltával újakat terem: úgy az emberi nemzedékek közül is felnő az egyik, míg másika eltűnik.» Erkölcös életre int, s az erényt Zeus adományának tekinti. A görög nyelv tudósai, kik Homeros verseiben mindent föl szeretnének lelni, neki tulajdonítják azt az elvet is, hogy az erény a helyes középserben rejlik, mivel ő tőle ered az a mondás, mely a Scylla és Charybdis elkerüléséről szól. Megtalálták nála az osztó és a kiegyenlítő igazság megkülönböztetését is; amazt, mely a személyek erkölcsi minőségére ügyel és az érdemhez méri magát; emezt, mely a kölcsönösségben az egyenlőséget követeli meg. Leginkább azonban a heroikus korszak naiv és erőteljes erényeit dicsőíti Homeros: a vitézséget, a baráti hűséget, az agg kor tiszteletét, mindenek fölött pedig a vendégszeretetet. A vendéget úgy kell tisztelni mint az atyát; akarata ellenére nem kell marasz-

tani, az emberiesség törvényeiről vele szemben nem szabad megfélekedni. A vendégszeretetet az istenek különösen kedvelik, védik és sérelmét megboszulják. Végre a jótékonytságot, a könyörületességet, a hálát, a mértékletességet és mindazon erényeket ajánlja, melyek örökkön élők, mint maga az emberi szív.

Homeros hőskölteményeiből némileg a politikának elemeit is össze lehetne böngészni. Aristoteles a heroikus korszak királyságát oly királyságnak nevezi, mely a polgárok közmegegyezéséből áll fönn és törvény alapján öröklődik át. Homerosnál semmi nyomát sem találni a királyság ily népszerű eredetének. Inkább isteni eredetet látszik annak tulajdonítani, midőn azt mondja, hogy a királyok hatalma Zeustól származik; a királyokat pedig Zeustól nemzetteknek (διογενείς), Zeus által tápláltaknak (διοτρεφείς) nevezi. Hatalmuk az atyai hatalomhoz hasonló; föltétlen és ellenkezést nem tűrő. «Többek uralma mit sem ér; nem kell csak egy fejedelem, εἰς κοίρανος ἔστω.» Aristoteles megmondja azt is, mi volt Homeros idejében a királyok teendője: hogy áldozatokat mutattak be, törvénykeztek és hadaikat vezérlették. Ily módon a katonai, a birói és papi hatalom egyesült személyökben. A királyok e jogosítványaira nézve Homerosnál különféle példákat és bizonyítékokat találunk. Ez a királyság azonban még egészen patriarchalis; a királyokat Homeros a népek pásztorainak nevezi, ποιμένες λαῶν; a nép javán, a nép üdvén kötelesek fáradozni. És bár a homerosi királyságot abszolutnak lehet tekinteni, hatalmát némiképp mérséklék azon gyülekezetek, melyek elé a királyok a közügyeket terjesztették, s melyek a vénekből és az előkelőbb férfiakból alakulván, némi aristokrátiát képeztek. E gyülekezeteken olykor részt vett a nép is; de nem

tanácskozni, hanem köz felkiáltás útján véleményt adni volt hivatva. Csirájában itt látjuk tehát mindazon elemeket, melyek utóbb Görögország különféle alkotmányaiban föltalálhatók.

Hesiodos. — Hesiodos, ki később élt mint Homeros, csekélyebb festői tehetség: oly bölcsnek képzelem, ki a szabad természetben él; erkölcsi eszméje házias és egyszerű, de mélyebb már és megfontoltabb, mint Homerosé. Ítéletei fejlettebbek és szabályokká alakulnak; már látjuk nála megszületni a gondolkozás szellemét, melyből majd a philosophia szelleme fog előállni. Hesiodos hallatja először az erkölcsök romlása s az emberek elfajulása miatti panaszokat, melyeket azóta oly gyakorta ismételtek. «Oh! miért is születtem», így kiált föl, «az emberi nem ötödik korszakában! Miért nem haltam meg elébb, vagy miért hogy később nem születtem! hisz' a mi korunk a vas korszaka.» Már ne a homerosi kor lovagias erényeit keressük Hesiodosnál, hanem a polgári életnek békés és rendes erényeit, az igazságosságot, meg a munkát. Hesiodos az ó-kornak ama ritka írói közé tartozik, kik a munkát erénykép magasztalják. Homeros idejében még a hadi vitézség állott közbecsülésben; az újabb korban a munka nélküli élet szerepelt a polgár dísze és jogcíme gyanánt; míg a kettő közötti azon időben, melyet Hesiodos a vas-korszaknak nevez, a földművelést, tehát a munkát illette meg az általános tisztelet. Ez magyarázza meg e szép szavakat: «Dolgozzál, ó Perseus, te istentől származott, hogy megfutamodjék az éhhalál, hogy megszeressen a kalászkoszorús Demeter és telve lásd magtáraidat. Az istenek és az emberek megvetik azt, ki tétlenül él, hasonlóan a hitvány heréhez, mely a méheknek mézét fölfalja . . . A munka nem szégyen; a henyeség az.»

A békés munka gazdagságot terem, az igazságosság pedig megvédi és biztosítja azt.» Itt jelenik meg először az a fönséges erény, melyet az ó-korban mindig a legfőbb erénynek tekintettek, sőt valamennyi erény foglalatának. «Zeus úgy akarta, hogy a hal, a madár és a sok fenevad egymást falja föl; az embereket azonban az igazságossággal ajándékozta meg, ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην.» De ez az igazságosság, meg kell vallani, kissé korlátolt. «Szeressük azokat, kik bennünket szeretnek; ápoljuk azok barátságát, kik velünk barátkoznak; adjunk azoknak, kik nekünk adnak, s ne adjunk azoknak, kik nekünk nem adnak.» Valamint Homeros, úgy Hesiodos is a vallásból származtatja az igazságosságot, és vallási szentesítést ad neki. A görög vallás, mint mondtuk, a költészetben egyesül az erkölccsel, és azt védelmezi. Zeus teremtette az igazságot; ő az, ki megvédi és meg is bosszulja. De kire tartozik első sorban az, hogy igazság uralkodjék e világon? Ez a királyoknak hivatása. Hesiodos szigorú és fenyegető hangon fordul feléjük, a mi azt sejteti, hogy a királyi tekintély dolgában mélyreható változás állott be, vagy volt készülöben. «Oh ti romlott királyok, igazítsátok meg gondolkozástokat, és hagyjatok föl a méltánytalan ítéletekkel!»² Ajándékfalóknak is, — δωροφάγοι — nevezi őket.³

A gnoma-költők és a bölcsék. — A költők, kiket gnomicusoknak neveznek azért, mert gondolataikat előszeretettel sententia (γνώμη) alakjában fejezték ki, a reflexio és érettség tekintetében, Hesiodos erkölcsi költészetéhez

² Hesiodos Ἔργα καὶ Ἡμέραι (Munkák és napok) 253. v.

³ U. o. A δωροφάγοι-féle kifejezést, e szónak rendes értelme szerint, másokra nem igen lehet alkalmazni, mint éppen a királyokra.

képest újabb haladást jeleznek. «A gondolkozás már érettebb», úgy mond Zeller⁴ . . . A VII. század gnoma-költői mozgalmas politikai életnek voltak tanúi. Elméjüket már nem azok az egyszerű állapotok foglalkoztatják, melyek a kezdetleges családot, községet és királyságot jellemzik. Ők főképp az embernek politikai szempontból vett állapotaival foglalkoznak. Szerintök a kellő mérték alkalmazásában, a politikai élet helyes rendjében, a bölcsességben, meg az igazságosságban, a vágyak elfojtásában rejlik az emberek boldogsága. Phokylides azt kérdi, «mit ér az előkelő származás, ha beszéded kellem, tanácsod bölcsesség nélkül szükölködik.» — «A szikla tetején épült kis város, ha jó rendben van, többet ér, mint egy hatalmas fejedelem (Ninos), ki esztelen.»⁵ — «A helyes mértéknél semmi sem becsesebb; ki közepes sorsban él, az a legboldogabb.» Már a mi Theognist illeti, hajlamai kevésbé voltak demokratikusak. Az ő szemében az előkelő származásúak a jók, az alsóbb osztályok fiai a rosszak.⁶ Általában véve költészete kétségbeejtő pessimismussal, meg szükkeblű önzéssel van tele.

A gnóma-költőkkel körülbelül egy időben lépnek föl az úgynevezett Bölcsék, e félig-meddig legendaszerű sze-

⁴ *Die Philosophie der Griechen*. Boutroux-féle francia fordítás. I. k. 116. lap.

⁵ Phokylides, fragm. 3. és 4.

Τί πλέον γένος εὐγενές
 Οἷς οὐτ' ἐν μύθοις ἔπεται χάρις, οὐτ' ἐν βουλῇ;
 Πόλις ἐν σκοπέλῳ κατὰ κόσμον
 Οἰκεύσῃ σμίχρῃ κρείττων Νίνου ἄρχαινούσης.

⁶ Theognis (31—18—183—199—893).

Κάχοισι δὲ μὲν προσομίλει
 Ἄνδρασιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγάθων ἔχειο.

mélyiségek, e politikusok, törvényhozók és tudósok, kik néhány erélyes és rövid⁷ szabályba szorították össze a népies bölcsesség elveit. Egy néhány e szabályok közül igen fontos szerepet vitt az ó-kori philosophiában, példának okáért ez: ismerd meg önmagad (γνῶθι σεαυτὸν). — Semmit túlozva (ὀυδὲν ἄγαν). Pittakos némely mondásának fenkölt jellege van: «Olyat ne tégy, mit másban kárhoztatsz. — Szeresd felebarátodat, ha szegényebb vagy is nála. — Ne parancsolj, míg engedelmeskedni meg nem tanultál. — Ne tüntess boldogságoddal.» Periander azt mondá: «Büntesd azokat, kik vétkeztek; de figyelmeztess előre azokat, kik vétkezni hajlandók.» Kleobulos: «Gondozd lelkedet és testedet. — Legértelmesebb az a nép, mely jobban fél a rosszalástól, mint a törvénytől.» — Ilyenek voltak, Platon megjegyzése szerint «a görög bölcsesség első gyümölcsei.»⁸

A törvényhozók. — A bölcsek képezik az átmenetet a törvényhozókhoz. Solon egyik a hét bölcс közül és egyúttal Athén hírneves törvényhozója. Plutarchos, ki megírta életrajzát, idézi néhány mondását és politikai elvét. «Az egyenlőség: béke.» A főhatalmat, melylyel megkínálták, e szavakkal utasította vissza: «A zsarnokság szép ország, de nincs benne út, melyen elhagyhatnók.» Büszke volt arra, hogy el nem vállalta. «E tekintetben, mondá, fölülmúltam embertársaimat.» Ismeretes az a törvénye is, mely megtiltotta, hogy belviszályok idején bárki semleges maradjon. «Mi módon lehet, mondá, az igazságatlanságot legbiztosabban megszüntetni? Ha el tudjuk érni

⁷ Βραχυλογία τις Λακωνική. (Platon, *Protag.* 343.) Etienne kiadására hivatkozunk mindenütt.

⁸ Ἀπαρχὴ τῆς σοφίας (u. o.).

azt, hogy azok, kik kárt nem vallottak, csak úgy fölháborodjanak az igazságtalanságon, mint annak áldozatai.» Solon állama henyélő embert sem türt meg. «A törvényszék elé legyen állítható az, ki nem dolgozik.» A pazar és tékozló embereket kizárta a közhivatalokból. «A ki rosszul vezette házáat, nem kormányozhatja az államot.»

Az ó-kornak Solon előtti nagy törvényhozói közül különösen Zaleukos és Charondas neveit említi a hagyomány. Amaz Lokrisnak volt törvényhozója, emez Thurioi lakóié. Igen keveset tudunk személyeikről, és a törvények hitelességéhez is sok kétség fér, melyeket Stobaios nekik tulajdonít.⁹ De el kell ismerni, hogy e törvények a pythagorási iskola philosophusai által hol többé, hol kevésbé módosított és átdolgozott alakjokban sem különbözik a fenkölttség bizonyos jellegét. Bármely korból eredtek, becsületére válnak a görögök bölcseségének. Ide iktatjuk a Zaleukos törvénykönyvéhez írt bevezetést, ugyanazt, melyet Voltaire, *Essai sur les mœurs* című munkájának előszavában föléje helyezett mindennek, ami az ó-korból erkölcsi kérdések közül reánk maradt.

«Minden polgár higgyen az istenek létében. A világegyetem rendje és szépsége könnyen meggyőzheti őket, hogy az nem a véletlen műve. — Elő kell készíteni és megtisztítani a lelket, mert az istenséget nem tiszteli meg a gonosz ember hódolata, hanem csak jó cselekedetekkel, az erény gyakorlásával s azon szilárd elhatározással lehet kedvébe járni, hogy többre becsüljük az igazságot és a szegénységet az igazságtalanságnál és a bectelenségnél. — Tisztelni kell a szülőket, a törvényeket és a hatóságokat;

⁹ Stobaios, *Florilegium*. XLIV, 20 és 10. (Gaisford-féle kiadás, Lipcse 1824. II. köt. 197. és 218. l.)

szeresse mindenki szülőföldjét; más hazát ne kíváncson senki, mert ez a hazaárulás kezdete. — Rosszat ne mondj senkiről; a törvény öreinek kötelessége vigyázni a bűnösökre; de azok is, mielőtt büntetnének, kell hogy megkísértsék őket a jó útra visszavezetni. — A hatóságok, a mikor ítélnék, feledkezzenek meg a szeretetről és gyűlöletről. Rabszolgákat rettegéssel is féken lehet tartani; de a szabad embert csak az igazság vezérelje.» — Ugyanezen jellemvonásokkal és elvekkel találkozunk Charondasznál is: «Ha valamit tervezesz vagy cselekszel, mindenek előtt az istenekhez fohászkodjál segedelemért. — A polgárok és a tiszti személyek közt ugyanaz a gyöngéd viszony uralkodjék, mint gyermek és szülője közt. — Áldozd föl életedet a hazáért s ne feledd, hogy többet ér becsülettel meghalni, mint meggyalázva élni. — Védj elnyomott polgártársaidat; enyhíts a szegény ember nyomorán, ha csak tunyasággal rá nem szolgált.»

Herodotos. — Ha Homeros és Hesiodos költeményeiben lehet az erkölcstan eredetét keresni: a politikának kezdeteit Herodotosnál lelhetjük meg. Ő különbözteti meg és hasonlítja össze legelőször az állam különböző formáit; sőt azt is mondhatni, hogy az egyes kormányformák mellett vagy ellen fölhozható okok tán mind össze vannak hordva azon híres tanácskozásban, melyet Herodotos elbeszél.¹⁰ Az Ál-Smerdis halála után egybegyűl az a hét összeesküvő, ki a forradalmat előidézte, s megvitatják, milyen kormány felelne meg Persiának. Otanes népi kormányt ajánl; Megabyses oligarchiát javasol; Darius pedig monarchiát.

A népi kormány pártfogója a monarchia ellen fordulva,

¹⁰ Herodotos, III, 80.

arra utal, hogy a kinek akkora a hatalma, hogy mindent megtehet, kísértésbe fog jönni mindent merészolni. Magasztalja a demokratikus kormányformát, hol az egyenlőségen nyugszik minden, hol a hatóság a néptől függvén, azt el nem nyomhatja. Az aristokratikus kormány híve a nép zsarnokságát tűrhetetlenebbnek jelenti ki, mint a fejedelmét; mert ha a fejedelemben nincs meg mindig a jóakarat, legalább megvannak a kellő ismeretek; a nép azonban vak szörnyeteg, mely nem ismeri az erényt s nem látja be a hasznosságot. A kormányt a legjobbak gondjára kell bízni. Végül a monarchia pártolója szólal föl s diadalmaskodik úgy a demokratikus mint az aristokratikus kormányok gyarlóságain, mert szerinte mindketten lázadásoknak és anarchiának vannak kitéve, s előbb utóbb mindig egyeduralomra vezetnek. Legokosabb tehát a kormányzatnak ezt a formáját fogadni el, s a hatalmat egy érdemes férfúra bízni; a kormányzat egysége biztosítani fogja az ügyek titokban tartását és pontos végzését. — Ilyen különböző nézetek állanak egymással szemközt ebben a nevezetes vitában, melyben a népek politikai sorsának problémája tán először lett komolyan meghányva-vetve; mely vita még koránt sincs ma sem eldöntve, mert valahányszor az elmélet valami megoldást talál, a gyakorlat annak ellenkezőjét bizonyítja be; a fejét vesztett nép pedig a két ellentétes iránynak hol egyike, hol másika felé ingadozik, nem találván meg, saját veszedelmére, a helyes utat.

A philosophusok. A pythagoreikusok. — A költészet és a történetírás nemzették a philosophiát. Azt hinné az ember, hogy a gnóma-költészetből és a bölcsék alapigazságaiból kiinduló görög philosophia kezdetben tisztán erkölcsi volt. Pedig nem így áll a dolog. Ellenkezőleg, idő előtt a

dolgok eredetének kutatása felé rohant, és csak veszélyes kalandok után, tekervényes úton tért vissza a γνώθι σεαυτὸν elvére, melyet a bölcsek egyike hangoztatott legelőbb, nem is sejtven mondása horderejét.

Pythagoras iskolája kísérlette meg először némi tudományos módszer szerint elemezni az erkölcsi igazságokat. Megjelennek az első meghatározások is, mi tökéletlenül bár, de mégis csattanóan bizonyítja, hogy a nép közt kelendő eszméket tisztába kellett már hozni.¹¹ De a tudományos szellemnek ez első és elégtelen törekvései valami titokzatos symbolismussal vegyültek egybe, mely sokkal közelebb állott a vallásnak és a költészetnek, mint a philosophiának nyelvezetéhez. Sőt Pythagoras tanai, melyeknek fenkölt erkölcsi jellegét tagadni nem lehet, világosan az asketismus felé irányultak; a testet sanyargatni, föltétlenül engedelmeskedni a vett parancsnak, hinni a mester szavában, együttesen élni, vagyonközösségben: mind oly elvek, melyek nem görög, hanem inkább keleti eredetre vallanak. A pythagorasi társaság is, mely egy darab ideig Nagy-Görögország városaiban uralkodott, az ázsiai papi intézményekkel volt rokon-természetű. Idővel a pythagorasi arisztokratia okvetlenül theokrátiává nőtte volna ki magát,¹² s ezért szerencse, hogy tönkre ment. Mindazáltal sok bámulatra méltó eszmét hirdetett ez iskola. A zene, a matematika és a philosophia analógiáira vonatkozó pythagorasi eszmék meggyökeresedtek a görög

¹¹ Aristoteles, *Metaphysika* A, 5:987, a. 29. περὶ τῷ τὸ ἔστιν ἤρξαντο λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν γ' ἀπλῶς. *Eth. Nikom.* 8, 1132, 6, 21. v. Mindenütt a Becker és Brandis-féle berlini (1831-diki) kiadást idézzük. Lásd ezen fölül Diogenes Laërtios, VIII, 33.

¹² A pythagoreikusok politikai szereplésére nézve lásd Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I. köt. 316. lap (francia fordítás).

philosophiában. A szám, a rythmus és a mérték Platon legkedvesebb eszméi közé tartozik; mindenütt megteleli vagy képzeletileg őket; megtalálja a képzetek és az érzetek világában, a világegyetemben csak úgy, mint az emberi lélekben. A pythagorasi barátság az ó-kornak szintén legszebb emlékei közé tartozik. Mert van-e szép mondás, ehhez fogható: «Barátok között minden közös . . . a barát egy másik én.»¹³ Úgy látszik végre, hogy Pythagoras különböztette meg legelőször Görögországban az emberi lélek kettős természetét, az értelmet és az érzelmet,¹⁴ s hogy ő volt a legelső, ki az erényt küzdelemnek tekintette, a mely tanban valószínűleg Zoroaster tanának visszhangját vagy emlékezetét lehet fölismerni.

A mi a pythagoreikusok politikai elveit illeti, azokat Archytas *Fragmentumaiban* találjuk a legszabatosabban kifejezve, föltéve, hogy ezek hitelesek, a min azonban sokat vitatkoztak a szakértők.¹⁵ De reánk nézve a hitelesség kérdése nem bír fontossággal, mert tartalma bizonyára pythagoreizmus. E töredékek legkiválóbb eszméi közül néhányat ide jegyzünk: «Az isteni törvények, az isteneknek soha írásba nem foglalt törvényei adtak életet és adnak irányt az emberek törvényeinek s írásba foglalt elveinek. A törvények között van egy élő: a király, és egy élettelen: az írásba foglalt betű. A lényeges tehát a törvény; általa lesz törvényes a király (ὁ βασιλεὺς νομιμὸς)

¹³ Diog. Laërt., VIII., 10; Porphyrios, *Pythagoras élete* (Πυθαγόρου βίος). Amsterdam 1707. 33 lap.

¹⁴ Cicero, *Tusc.* IV., 5.

¹⁵ Lásd Zeller id. kiad. I. k. 191. lap, jegyzet. -- V. ö. Hartenstein: *Archytas Fragmenta*, Lipse 1833. 19. sk. l. — Ld. ezen fölül Chaignet, *Pythagore et les Pythagoriciens*, 1873, I. k. 281. l. (Francia ford.)

és szabad az alattvaló ; mihelyt a törvény meg lett szegve, a király már nem egyéb, mint zsarnok . . . A legfőbb hatalom a legjobbat illeti meg. Vannak, kik a jogot az aristokratikus államformában látják megtestesülve, mások a demokratikus formában, ismét mások az oligarchiában. Az aristokratikus jog, mely a közbetett arányosságra (κατὰ τὴν ὁπεναντίαν μεσοτήτην) van alapítva, a legigazságosabb, mert ez az arányosság a legnagyobb tagoknak a legnagyobb viszonyokat, a legkisebb tagoknak a legkisebb viszonyokat juttatja. A demokratikus jog a geometriai arányon nyugszik, melyben a nagyok és a kicsinyek viszonyai egyenlők. Az oligarchiai és a zsarnoki jog számtani arányon alapszik, mely a legkisebb tagoknak juttatja a legnagyobb viszonyokat s a legnagyobb tagoknak a legkisebb viszonyokat. Ilyenek az arányok különféle nemei, melyeknek képét a politikai alkotmányokon föl lehet ismerni.» Ez eszmék némileg megfelelnek azoknak, melyeket utóbb Aristoteles fejtett ki erkölcstanában az igazság két nemére nézve.¹⁶ De elhamarkodás volna ebből a megelőző tételek hitelessége ellen állítani föl következtetést: mert nem lehetetlen, hogy e matematikai hasonlatokat Aristoteles is a pythagorási iskola hagyományából merítette, annyival inkább, mivel Platon *Törvényeiben* is¹⁷ föltalálhatók.

Az a néhány fénysugár, mely Pythagoras tanaiból csillámlik felénk, még koránt sem képez teljes erkölcsi philosophiát. Ez a philosophia annaka szellemi forradalomnak köszöni létét, mely az V. század közepe táján tör ki mindenfelől a görög félszigeten. Minden mutatja, hogy ez időszakban a görög mívelődés nagy válságon megy

¹⁶ L. a III. fejezetet.

¹⁷ L. VI, 571.

keresztül: a tudomány, a vallás, az erkölcsiség és az állam. A philosophiának természetes érdeklődésből és csudálatból eredő eddigi tanai összetalálkoznak, és a dialektika fegyvereivel vértézetten egymásra törnek. A philosophusok ostroma, a költők gúnya és a nép józanabb felfogása által megingatott vallás mindinkább veszít hajdani tekintélyéből, vagy napról-napra mindinkább babonaságba süllyed alá. Még az ősi erkölcsök sem menekülhetnek a szabad kutatás és bírálat elől. A fejlődő demokratia, a gyakori forradalmak, mind a vizsgálódó szellemet ébresztik. E zavar közepett jelenik meg a sophistika, mely annak kezdetben hű kifejezése volt, utóbb pedig rohamosan növelte is azt.

A sophisták. — A sophisták szomorú hírnevet hagytak az utókorra, nem szabad azonban felednünk, hogy jóformán mind az, mit felőlők tudunk, ellenfeleiktől származik. De még ezeknek nem éppen jóindulatú tanúságtételéből is kitűnik, hogy a sophisták nem voltak mind olyan nevetséges és léha egyének, a minőknek Platon néhány párbeszéde nyomán képzelhetnők. Nevezetesen Gorgias és Protagoras koruknak igen tekintélyes emberei voltak, s fontos közügyeket bíztak gondjaikra; a műveikből reánk maradt töredékek után ítélve, el kell ismernünk, hogy elméjük beható s éles volt, a mit különben Platon és Aristoteles sem tagadtak. Akadtak köztük olyanok is, mint Prodikos, a kit egy német író¹⁸ a «legártatlanabb sophistának» nevez, kik szónoklataikban védelmezték az erényt az élvezet ellenében. Ők honosították meg Görögországban az ékesszólást; ők szoktatták honfitársaikat arra, hogy szabadon vitatkozzanak bármely tárgy fölött;

¹⁸ Spengel, *De Protagorá*, Stuttgart, 1828. 59. lap.

gyakran megtámadták a tételes törvényekben rejlő téves igazságokat; Hegel mély-értelmű megjegyzése szerint,¹⁹ ők terelték a philosophusok elmélkedéseit az ember és az emberi dolgok tanulmányozására, még jóval Sokrates előtt, bár más értelemben véve, mint ez. Találóbbr ítéletet nem hozhatunk fölöttük, mint ha egy német történetíró szavaival Görögország encyclopædistáinak nevezzük őket.²⁰

A sophisták azonban, mint utóbb a valódi encyclopædisták is, csakhamar a legsajnosabb következtetésekbe sodortattak kritikai módszerökkel való visszaélésök által. Erkölcsi philosophiájok, mely eleinte, a mint az Platon *Protagoras* című munkájából kitünik, bizonyos fenkölt irányt követett, idővel az élvezetek és a szenvedélyek aljas apologiájává fajult; s ugyanakkor a politikában az erősebbnek jogát magasztalták. Az igazságnak kétféle nemét különböztették meg: a természetes és a törvényes igazságot. A természetes igazság az, hogy minél több szenvedélyünk s azoknak kielégítésére minél több eszközünk legyen. Az egyedüli jó: az élvezet és a képesség, azt megszerezni. Aphrodite az egyetlen istenasszony. Az élvezet az emberek versenyzése következtében csak küzdelem árán érhető el; mivel pedig a természet az erők egyenlőtlen elosztása által előre kijelölte azokat, kiknek élvezetet szánt, a természet szerint való igazság abban áll, hogy az erős győzze le a

¹⁹ Hegel, *Geschichte der Philosophie*, II. k. 3. l. A sophisták rehabilitatióját Hegel kísérlette meg először Grote bár más szempontból, szintén ezen fáradozott *Görögország története* című művében. Ha nem fogadjuk is el minden következtetéseiket, bizonyos, hogy figyelembe kell vennünk érveiket, ha a sophistákról méltányosan akarunk itélni.

²⁰ Zeller Ede id. m. 542. l. — Zeller *Aufklärer*eknek nevezi őket, vagyis olyanoknak, kik korukat fölvilágosítják.

gyöngét és duskáljon a zsákmányban. A törvényes igazság ennek merő ellentéte, mert az erőset elnyomja. Egy balga előítélet az erős és a gyöngé közt egyenlőséget állapított meg, az erőset arra kényszerítette, hogy a gyöngét tiszteletben tartsa; mindkettőjüket pedig arra a képtelenségre, hogy önmaguknak parancsoljanak, hogy küzdjenek a természet ellen, fékezzék kívánságaikat, vágyaikat, szóval hogy oly nyomorult legyen a létök, mint egy kődarabé, vagy valamely holt tetemé. Szóval, keserves életre szorítja az embert, holott a természet arra rendelte, hogy a gyönyöröknek éljen. Szét kell törni a hiú conventiók eme jármát, s akkor kacagni fogunk a gyöngék által föltalált azon elméleten, hogy jobb túrni az igazságtalanságot, mint elkövetni azt; hogy a bűnhődés az igaztalan emberre nézve is jobb, mint a büntetlenség. «Hadd lépjen elő valamely hatalmas ösztönű egyéniség, ki megrázza és letörje a békókat, lábbal tapossa irott törvényeinket, csalódásainkat, kedvteléseinket, a természet rendje ellen vétő szokásainkat, és mindenek fölé kerekedik úr gyanánt, ő, kit rabszolgává aljasítottunk: akkor fogjuk látni, mint tündöklük az az igazság, melyet a természet rendelt mi fölénk.»²¹

Rövideden ez a sophista erkölcs és politika, a mint azt Platon Kallikles-nek gyönyörű beszédében összefoglalta. Elismerem, hogy ellenséges író nyomán nem szabad itélni semmi tan felől; de úgy gondolom, hogy ha Platon ez esetben meg toldotta is valamivel ellenfelei állításait, az csupán az ő fönsége és költői ihlete volt, melynek

²¹ *Gorgias*, 482. Thrasy machos ugyanez elveket vallja a *Köztársaságban* I. 338. — V. ö. Isokrates, *Panath.*, 243. sk. s.

nyomát sem lelmi mind abban, mi a sophistáktól reánk maradt. A mint *Theaitetos*ában Platon több metaphysikai lángelmét tulajdonít Protagorasnak, mint a mennyivel ez hihetőleg bírt, mondhatni, hogy épp úgy a *Gorgias*ban is Kalliklesnek ékeőbb beszédet és mélyebb értelmet juttat, mint a mennyivel bármely sophista rendelkezett. A mi azonban e párbeszédből kétségtelenül kiviláglik, az az a körülmény, hogy a sophistika már elhagyta az iskolát, behatolt az életbe, s hogy ama kor tisztos férfiai ezt a philosophiát követték. Oly tételeket, minőket Platon Kalliklesnek szájába ad, nem lehet tetszés szerint fölfedezni; ezek sokkal természetesebbek, sokkal jobban megfelelnek az emberi szívnek, szóval sokkal valószínűbbek, sem hogy okvetlenül olybá kellene tekintenünk, mint valamely ellenfél képzelete és szenvedélye művét.

Grote, a sophisták szellemes védője, azt hiszi,²² hogy Kallikles beszéde nem a sophisták tanait fejezi ki s hogy akár Prodikos és Protagoras, akár Sokrates vagy Platon állításaival meg lehetne czáfolni. Azonban úgy látszik, hogy ez szintén azon elvnek elég logikus következménye, mely szerint «az ember minden dolognak mértéke». Mert ugyan honnan került volna az erősebb jogáról szóló tantétel s honnan vették volna azok a világfiak, kiknek Kallikles a képviselője? Azt Grotenak szívesen megengedjük, hogy nem létezett egy általános sophistikai rendszer; de hogy a sophisták bíráló szelleme tetemesen hozzájárult az élvezetekre épített erkölcs és az erő elvén nyugvó politika terjesztéséhez: ezt valószínűnek tartjuk, bár mennyire szeretnők enyhíteni a sophisták hibáit. Mindenesetre

²² *Görögország története* (francia fordítás), XII. k., 2-dik rész, III. fejt.

figyelemre méltó, hogy a *Protagoras* című párbeszédben, Protagoras nem csak hogy erkölcstelen tanokat nem hirdet, hanem éppen Sokrates védelmezi azt az utilitarius elméletet, melyet eleve valamely ellenfelének volnánk hajlandók tulajdonítani.²³

Hogy Kallikles tanai annak idején az athéni társaságban el voltak terjedve, ezt Kritiasnak, a harmincz zsarnok egyikének ismeretes versei bizonyítják, melyekben hasonló eszmék vannak kifejezve. Igaz ugyan, hogy Kritiaszt nem szokás a sophisták közé sorozni és hogy ellenkezőleg, őt éppen Sokrates tanítványának szokták tartani.²⁴ De bizonyára nem Sokrates iskolájában tanulta hogy a vallás a törvényhozók találmánya. Annyi tény, hogy ily fölforgató eszmék el voltak terjedve Athénben és hogy egy bizonyos társaság ez eszméknek hódolt. Ime

²³ A mi Protagoras oktatásainak tárgyát illeti, Grote szerint az tökéletesen azonos volna a Sokratesével: Το δὲ μάθημα ἔστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως (*Protagoras*, 319 E). Van ebben némi igazság, ha csak ezt a szempontot tekintjük, ám de Protagoras tana evvel még nincsen kimerítve.

²⁴ Hogy ki volt sophista s ki nem, ez az újabb idők ama kérdéséhez hasonlít, vajjon ki jezsuita? Szabad-e úgy általánosságban összetévesztteni a jezsuitákkal a laza erkölcsök minden hívét? Nincsenek-e jezsuiták, kik e tanok ellen küzdöttek, s nincsenek-e mások, kik magukévá tették, bár nem voltak jezsuiták? — Annyi bizonyos, hogy létezett tan, mely laza erkölcsöket hirdetett s hogy a jezsuiták e tantól nem idegenkedtek. Epp ilyen bizonyos az is, hogy Görögországban, nevezetesen Athénben, Sokrates idején, egy laza erkölcsű tan volt elterjedve, s valószínű, hogy ebben a sophistáknak meg volt a maguk része. Vajjon az következik-e ebből, hogy valamennyien vallották ez elveket s hogy némelyek, kiket nem szokás sophistáknak nevezni, e tannak nem voltak hívei? Ezt nem állítanók, de úgy hiszszük, ez nem is sokat változtat Sokratesnek és Platonnak helyzetén.

Kritias versei: «Volt idő, midőn az emberi élet, a vadállathoz hasonlóan, törvények nélkül szükölködött s az erőszaknak volt alávetve. A jókat még nem jutalmazta a becsület, és fenytések még nem ijesztették a rosszakat. Majd törvényeket alkottak az emberek hogy az igazság érvényre jusson, az igazságtalanság pedig megbűnhődjék; és ezóta büntetés követi a bűnt. De mivel az emberek titokban követtek el oly erőszakos cselekedeteket, minőket a törvény tiltott, akadt egy ügyes és okos ember, ki a romlott halandók elrémitésére az istenséget eszelte ki... hazugság alá rejtve az igazságot... Így történt, hogy egy okos ember el tudta hitetni az emberekkel, hogy léteznek istenek.»²⁵

Aristophanes. — Míg a sophisták némelyek szerint a fölvilágosodottság terjesztésén fáradoztak, mások szerint pedig az erkölcsi és társadalmi bomlást idézték elő, vagy a mi legvalószínűbb, mind a kettőt egyetemben: azalatt egy lángeszű szatirikus a komédiát használta föl a régi erkölcsök védelmére s az új divatok leküzdésére. Egyformán ostorozta a sophistákat és ellenfelöket, Sokratest, kinek politikai tanait követte; erélyesen küzdött a demokratia szélsőségei ellen, s könyörtelenül gúnyolt mindent, mi korának sajátja volt.

A sophistákat értette Aristophanes, midőn az Igaz, meg a Hamis Beszédet a szinpadra vitte s egymással beszéltette. A sophista mesterségnek egy kedvelt fogása volt egyszerre mutatni be az érveket és ellenérveket, arra törekedvén főkép, hogy a meglepetés varázsa hasson. «Meggyőzlek —

²⁵ Lásd Denis, *Histoire des doctrines morales dans l'antiquité*. Mindezen kérdésekre nézve nem lehet eléggé ajánlani e kitünő könyvet.

így szól a Hamis Beszéd — ki magad' nálam igazabbnak mondod.» — Igaz Beszéd: «Ugyan mi okossal?» — Hamis B.: «Új eszméket kitalálva. — Igaz B.: «No hiszen, mert annak ma divatja van az esztelenek közt.» — Hamis B.: «Sőt okosak!» — Igaz B.: «Agyonütlek.» — «Ugyan mivel aztán?» — «Az igaz szóval.» — «De ha visszaverem! Sőt nincs is igazság, azt felelem.» — «Eszelős vagy, öreg, s nyugös, de nagyon.» — «Te meg orczátlan s férfiparázna.»²⁶ Pompás, a komikum savával s philosophiai mélységgel kifejezett foglalatja ez ama harcznak, melyet vívnak minden időben a régi eszmék az újakkal, a hagyomány a szabad kutatással, s a tiszteletre méltó hit, mely magát az erkölccsel azonosítja, a független bírálattal, mely oly gyakorta a szabadosság szövetségésévé szegődik. A hagyományt nem egy esetben ugyanaz az ok szüli, mint az igazságot meg az egészséges erkölcsi fogalmakat: de sajnos, gyakran el van vakulva; minden szabad gondolatot száműz, és nem tudja megkülönböztetni az újítók közül azt, a ki a rendetlenség embere, azoktól, a kik amaz örök érvényű igazságokat keresik, melyek fölötté állanak a társadalom és a vallás múltó alakulatainak. Innen van, hogy Aristophanes épp oly kegyetlen gúnynyal üldözte Sokratest, mint a sophistákat; s ha nem vonjuk is felelősségre Sokrates halálaért, mert hiszen a *Felhők* huszonnégy évvel előzték meg Sokrates elítéltetését, mégis bizonyos, hogy nem kis része volt abban, hogy Sokrates hitelét veszítse s hogy megerősödjék ellene az előítélet. A mit Aristophanes Sokratesben hibáztat és a mi ellen küzd: az a tudományos szellem s az okok kutatása. Különösnek tetszhetik ugyan, hogy a *Felhők* című

²⁶ Az idézett helyeket Arany János fordításából vettük. Ford.

komédiában Sokrates természetbuvárként szerepel, ki égi jelenségeknek, meteoroknak magyarázatával foglalkozik, holott Xenophon olykép tünteti föl, mint a ki ily fajta kutatásoknak nem volt barátja. Ámde Platon, midőn Sokratest beszélteti, physikai tanulmányokra czéloz, melyekkel ifjú korában foglalkozott volna,²⁷ s így érthetővé válnak Aristophanes vagdalózásai. De bármint legyen, akár Sokratesnek azon korbeli nézeteit tartotta szem előtt, a mikor szinpadra vitte, akár az ő neve alatt foglalta össze és az ő személyében egyesítette a tudományos vizsgálódásnak mindazon kezdetlegességeit, melyek akkor napi renden voltak: annyi tagadhatlan, hogy a *Felhők* említett jelenete egy oly küzdelem rajza, melyet ős idők óta folytat a theologia a tudással, a vak hit, mely mindent természetfölötti okokra vezet vissza, a tudományos szellemmel, mely a realis okokat vizsgálja. A tudósok mindenkor az atheismus gyanújába kerültek, ha az elsőleges okok helyébe másodlagos okokat igyekeztek helyezni. Aristophanes szatirájának is ez a tulajdonképeni alapja. «*Strepsiades*: Hát már minekünk az olympusi Zeüsz, mondd, kérlek az égre, nem isten? — *Sokrates*: Mit Zeüsz! ne beszélj nekem ily vadakat. Nincs is Zeüsz. — *Str.* Micsoda szó ez? Ki esőzik hát? mert ezt bizonyítsd és erre felelj meg először. — *Sokr.* Magok a Felhők, valahogy; be fogom bizonyítani győztes okokkal: Mert hol láttad, felhő nélkül, hogy esett vón' bármikor esső? Mért nem esőzik hát derűs égből Zeüsz, és ezeket ki nem űzi? — *Str.* Deki mennydörög? azt még most se tudom; pedig attól reszketek egyszer! — *Sokr.* Ezek a Felhők hengergőznek. — *Str.* Hogyan, oh mindent te merészlő? —

²⁷ *Phaidon*, 96. sk. s.

Sokr. Ha tele szívták magukat vízzel, s a lejtőn súlyos erővel természeti kényszerből tova kell gördülniök, önnéhezüktől egymáshoz ütődve, kipukkannak, s támad dörgő-ropogó hang. — *Str.* S e kényszerűség okozója ki? Hát nem Zeüsz hengergeti őket? — *Sokr.* De nem ám! hanem az ætheri tölcser. — *Str.* Tölcser? no biz' ezt se gyanítám, hogy Zeüsz nincs, hanem egy tölcser lett a mindenség ura immár.»²⁸

Igen nevezetes ez a párbeszéd. Sokrates magyarázatai kétségkívül gyermekesek, de hiszen az ő korában, midőn a villamosság jelenségeit még nem értették, ez másképp nem is képzelhető. Az alapelv mindazonáltal helyes: a természeti jelenségek természeti okokkal magyarázandók. Ámde éppen ezt tartotta a nagy közönség atheismusnak, összeütközést és ellentétet teremtven ily módon a tudomány és vallás között. Kezdetben a köz felfogás a minden nap megújuló tüneményeket tulajdonította közvetlenül az istenségnek; utóbb a ritkább eseményeket (minők pl. a napfogyatkozás, üstökös, földindulás); még később a legnagyobbyszerűeket (a világrendszer), végül a legtávolabb esőket és leghomályosabbakat (a fajok eredetét). A tudomány ezalatt folyton arra törekszik, hogy betöltse e hézagokat, és hogy kiterjessze az ú. n. másodrendű okok uralmi körét. Meglepő mégis, hogy az atheismus vádja Görögországnak éppen legvallásosabb emberét éri, azt, kinek az istenségről a legfenköltebb és legtisztultabb fogalmai voltak. Meglehet, hogy Aristophanes korában Sokrates még nem jutott el vallási fölfogásának legmagasabb csúcsára, s hogy a tudományos kutatások mámorába volt még elmerülve. De az is lehet, és ez valószínűbb

²⁸ Arany János fordítása. *Ford.*

hogy Aristophanes nem sokat értett az e fajta kérdésekhez, s csak nevetésre és mulatságra keresett alkalmat és tárgyat.

A philosophiának és a szabad vizsgálódásnak ellensége nem lehetett a demokratiának barátja; és e tekintetben Aristophanes karöltve járt Sokrates követőivel. Mint Sokrates, Xenophon és Platon, úgy Aristophanes is észre vette a népies kormányzat nyomorúságait, nevezetesen az uralkodó nép elvakultságát és a demagógok hizelgéseit; le is leplezte szenvedélyes gúnnyal. Ezzel foglalkoznak a *Lovagok* című vígjáték legmaróbb jelenetei. Kleon volt az akkori fődemagóg.²⁹ Aristophanes az athéni népet egy siket aggastyán képében viszi a szinpadra, kit egy cserzővarga vezet; ez a varga pedig nem más, mint Kleon. «Van egy gazdánk nekünk, bab-rágicsáló, mérges, pórias, a pnyxi Démos,³⁰ zsémbes, álsüket vén emberecske. Újholdkor minap megvett ez egy bőrvarga paphlagont szolgálul, a legcselszövőbb ravaszt s árulkodót. Ez a bőrpaphlagon hamar kileste gyöngéjét urának, s hizelegve, fark-csóválva, csúszva-mászva, bőrhulladékkal kedveskedve, agg urát befonta, és így szólt neki: «Oh Démos, egy pert eldöntvén, fürödj meg, s egyél-igyál, van három obo-lod!» — «*Kar*: Szép a te uralmad, oh Démos, kit az emberek félnek s az egész világ, mint zsarnoki férfit; ám félrevezethető vagy, s kedveled a hizelgést, rászedetést nagyon, bámulva szünetlen a szőlóra; de távol az elméd,

²⁹ Tudva van, hogy Grote tisztára akarta mosni Kleont, s pártfogásába vette az athéni demokratiát s annak legtúlzottabb törekvéseit is. Mi e vitás kérdésbe nem elegyedhetünk; ez a történet-írókra tartozik.

³⁰ Pnyx volt a népgyűlés helye Athénben. Aristophanesnél ez a δῆμος-nak, a személyesített népnek hazája.

noha itt van. — *Démós*: Nincs a hajatokban ész, hogy engemet oktalannak tartatok; együgyű, *szinből* vagyok én csak. Kedvem pítizálni napról-napra magamnak is van, s tartani mindig egy orgazda parancsolót: Mikor *tele* van pedig, földhöz csapom aztán.» A demokrátiának Aristophanes szerint az a legfőbb vétke, hogy a hatalmat a legtudatlanabb és legdurvább emberekre bízza; ezt figurázza ki a legmaróbb módon a Hurkás-jelenetben. «*Hurkás*: Mi baj hát? — *Demosthenes*: Ah te boldog! oh dús! oh még ma semmi, holnap szörnyű nagy! oh, boldog Athenæ dicső feje! — *Hurk.* Mért nem bocsátsz, hogy mossam én a bendőt, s áruljam a hurkát? miért nevensz ki? — *Dem.* Miféle bendőt, kuksi? nézz oda: Látod-e a nép tömött sorait? — *Hurk.* Igen. — *Dem.* Te mindezek főkörmányzója lésszsz, meg a vásáré, Pnyxé, kikötőé. Tanácsot lábbal tiprasz, hadvezért lehordasz, lánczra és börtönbe vetsz; a prytaneionban — latorkodol — *Hurk.* De, hogy lehetnék, hurkás létemre, oly nagy ember én? — *Dem.* Hisz épp azért lehetsz nagy, mert olyan alávaló, vásári, s vakmerő vagy. — *Hurk.* Ily polczra én nem méltatom magam. — *Dem.* Mi a menykőre hát! talán bizony fürdál a lelked valami — nemes-sel? Talán előkelő vagy? — *Hurk.* De, jó ember, hisz' én nem is tanultam, csak a betűket, még azt is rossz-szul. — *Dem.* A népezérlet nem tanult, nevelt emberhez és mívelt erkölcsűhöz, hanem tudatlanhoz, pimaszhoz illik.»³¹

Mint mindenütt, hol a nép uralkodik, úgy Athénben is azzal vádolták a népet a conservatívek és a gazdagok, hogy a communismus felé igyekszik, s a javakat föl akarja

³¹ Arany János fordítása. Ford.

osztani. Ha Aristophanes nem pusztán mulattatás céljából írja szatiráját, tudnia kell, hogy az általa kigúnyolt communismus ábrándja nem a néppártot, hanem éppen az aristokratákat tartotta fogva. Platon volt az, ki *Köz-társaságában* a nők és a javak közösségét követelte, de éppen nem a demokratia érdekében; mert a mit ő a demokratiában legfőképen rosszalt, az az individualitas volt; ennek pedig a magántulajdon és a család képezik oszlopos elveit. Az sem kerülhette volna el Aristophanes figyelmét, hogy ha communisticus intézményeknek Görögországban egyáltalán létezik némi nyoma, azt nem oly demokratikus államokban kell keresni, milyen Athén, hanem az oligarchikus államokban, minők Lakedæmon vagy Kréta. Abban is téved Aristophanes, ha a communismust az újítási váagnak tulajdonítja; hiszen a communismus Platonnál is az ősidők aranykorának emlékekép jelentkezik, s tényleg mindenütt, hol nyoma maradt, az ősidők hagyatéka. Ezt tudva, fölötte érdekes a communismusnak a *Nőuralomban* megírt szatirája. A socialis forradalmat itt a nők idézik elő; Praxagora, az ő vezérok, így fejti ki előttük terveit.

«*Kar*: Most kell ám, hogy az ildomos ész, bölcs gondokat ébren tartva, barátaidat védni tudjad azokkal... Mert e városnak egy okos, bölcs leleményre nagy a szüksége. Csakhogy olyat hajts végre, mi mondva se' téve se' volt soha még ezelőtt. Mert nem szeretik, ha csak a régit látják örökké. De nem is kell már téb-lábni, hanem kivitelhez nyúlni serényen; mivel a nézőkre, mi gyorsan megy, az hat legkellemesebben. — *Praxagora*: Akarom hát, hogy mindenki egész vagyonát közjóra bocsássa s éljen kiki a közalapról, és ne legyen dús ez, nyomorult az; s ne szántson amaz sok földet, a míg

ennek sírhelye sincsen . . . Legelőbb is közre bocsátok földbirtokot és pénzt, és azután mindent, miye bárkinak is van . . . — *Blépyros: Hát ma leginkább nem azok lopnak, kiknek van mindene bőven? . . .*³² — *Prax.* Azt is közre bocsátom, hogy akármely férfi akármely nőt kiszemel kényére magának, nemzeni gyermekeket . . . — *Blép.* Hát a földet ki műveli majd? *Prax.* Szolgák.» A rabszolgaság, tényleg, igen kényelmes eszköz arra, hogy a communismus lehető és kellemes legyen. A forradalom azonban csakhamar kitör. Egy kikiáltó fölhívja a polgárokat, hogy kezdjék meg a közös élvezeteket. «*Nőhírnök: Polgárok! Így foly a világ ma már, jertek sietve . . . Mert a sok asztal immár rakva és föl van szerelve minden drága jóval . . . Nyúl nyársra vonva, sült lángos, lepény . . .*» Mind oda tódul, még azok is, kik leginkább vonakodtak pénzüket előhozni. — «*2-dik Polgár.* És én ne menjek? mit ácsorgok itt, ha már a város így határozá! — *1-ső Polgár.* Hová? mikor nem adsz be semmitet. — *2-dik Polg.* Ebédre. — *1-ső Polg.* Nem te, míg be nem viszed. — *2-ik Polg.* Beviszem! . . . (*magában*) Zeüsz uccse, kell pedig találni eselt, hogy megmaradjon a mim van, de a közötyvalékból mégis részt vegyek . . .»³³ Pompás vígjátéki ötlet s mély kritikája egyúttal ennek az élhetetlen utópiának. A mi már most a nők közösségét illeti s ennek nevetséges következményeit, Aristophanes ezt sokkal élénkebb és vastagabb színekkel festi, sem hogy idézhetnők.

Ilyen volt Aristophanes fölfogása az erkölcsi és politikai

³² Látni való, hogy nem Proudhon fődözte föl azt a híressé vált aphorismát: A tulajdon orzás!

³³ Arany fordítása szerint. *Ford.*

téren; vezére a gyakorlati józan ész; gyűlöli a túlzást, tart attól, a mi új; éleslátása azonban nem kiváló; ha bírál, sok mindent összetéveszt, üt jobbra meg balra, nem ügyelve, vajjon nem éppen politikai elvtársait sérti-e meg. Mint a legtöbb vígjátékíró, inkább nevetetni, mint fölvilágosítani akar; azzal a különös elmeéllel pillantja meg az emberek és pártok félszégeit, melyre a komikum iránti érzék képesít. Reánk nézve főleg azért érdekes, mert irataiban a maga valódiságában ismerhetjük föl a pezsgő életet, az eszmék reális harcát, a mindennapi küzdelmek változásait. Halljuk az athénieket politikai dolgokról értekezni; fölismerjük e kor Prud'homme-jait. Eleven és szenvedélyes demokratiában találjuk magunkat. A philosophusok elvont s általános elméleteit is jobban meg tudjuk érteni, ha beleveggyülünk azon környezetbe, a honnan kikerültek. Hiszen a nép véleményének nyilvánulásai idővel többnyire speculativ tanokká alakulnak át. E magas erkölcsi és politikai tudománynak pedig valódi megteremtője éppen az, kit Aristophanes oly elfogultan tévesztett össze a sophisták és demagógok hadával. Bizonyos, hogy Sokrates szabad gondolkozású elme, de azért nem volt sophista. Bírált, de nem piszkolt. Az volt a sophistáknak, a mi J. J. Rousseau az encyclopædistáknak, ha nem tekintjük a sok egyéb különbséget. Csakhogy ez árnyalatok sokkal finomabbak, sem hogy a kortársak észre vehették volna, főkép a philosophiához oly kevésbé értő elmék minők a gúnyolódók lenni szoktak. De bár mint legyen, minél több szempontból tekintjük, Sokrates szerepe annál világosabb és érdekesebb színben fog elénk tűnni.

Sokrates. — Sokrates szerepét, mely az ó-korban egyike volt a legnagyobbaknak, kettős szempontból kell tekin-

tenünk. Figyelmünket egy részről személyiségének föltűnő eredetisége s kortársaira való rendkívüli befolyása, más részről pedig az a forradalom vonja magára, melyet az erkölcsi és politikai tudományokban előidézett. Sokrates mindenek előtt erkölcsi reformátor: de azon fölül új irányt szabott az emberi gondolkozásnak is. Mint gondolkodó és mint bölcse, e két jogczimnél fogva tartozik tárgyunk keretébe Sokrates.³⁴

Sokratesnek tudvalevőleg nem volt külön iskolája; nem oktatott zárt helyen; könyveket sem írt. Folytonos társalgásból állott minden oktatása. Eljárt mindenüvé; ott lehetett látni minden nyilvános helyen, a gymnasiumokban, a középületek csarnokaiban, mindenütt, hova összegyűlt a nép; mert szerette az embereket, s utánuk járt. 'Εν πανερῶ, a nyilvánosság szeme előtt élt. Szóba állott mindenkivel és eltársalgott mindenféle tárgyról. Rendszerint a megszólítottnak magánügyeiről beszélt és a beszélgetés mindig erkölcsi fordulatot vett. Józan és igazságos esze minden körülmény közt megtalálta a jó tanácsot; megbékéltetett haragos testvéreket; kegyeletre bírta saját fiát heves természetű és zsémbes anyja iránt; a vagyonbukott embert munkára serkentette, s a

³⁴ A XVIII. század nem igen látott Sokratesben egyebet, mint az erkölcsök reformatorát. A mi századunkban legelőbb Schleiermacher, a nagy német író emelte ki Sokrates philosophiájának tudományos jellegét. Ritter követte ez úton. Mai nap egy közbenső szempontot kellene találni, vagy mind a két irányt közös fölfogásban megegyeztetni. Fouillée Alfréd *La Philosophie de Socrate* című művében talán túlságos súlyt helyez Sokrates speculativ meg metaphysikai szerepére. Azt hisszük, hogy Boutroux jobban megközelítette a valót *Socrate, moraliste et croyant* című értekezésében. (Lásd Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques).

tétlenség megvetésére tanította; a gazdag embernek felügyelőt szerzett gazdasága kezelésére; az önhitt és becszomjas fiatal embert meggyőzte arról, mily keveset ért a közügyekhez. Ellenben bátorította a tehetséges, de félénk és szerény férfiakat. Parrhasiossal festészetéről beszélt, Klitonnal szobrokról, s a szónoklatról Aspasiával; nem érdektelen adat, hogy Theodorát, a kéjné, a tetszelgés módjaira oktatta.

Sokrates szerette az ifjakat. Öröme telt értelmes és tudni vágyó ifjak környezetében. Korántsem rontotta meg őket, a mint vádlói ráfogták, hanem az erkölcs egy új nemére és egy tisztább vallás követésére csábította, mint mely a köztársaságban dívott. Nem tanította őket arra, hogy fitymálják az apai tekintélyt, hanem hogy azt, mi észszerű és igazságos, fölébe kell helyezni minden emberi tekintélynek; s mint idősebb fiának, Lamproklesnek adott tanácsából látszik, nem mulasztotta el tanítását megtoldani azzal, hogy a szülők iránti tisztelet és engedelmesség az igazságosságnak és a kegyeletnek egyik leglényegesebb eleme. Bár sokat beszélt a szerelemről, s bár bizonyos, hogy görög ember és művész voltánál fogva a természeti szépségnek nagy kedvelője volt, mindennek fölött az erkölcsi szépségért rajongott, s a válogatott ifjúságot a rokonszenv hatalmával csatolta magához. Platon *Theages*-ében azt állítja, hogy főképp ennek a rokonszenvnek kell ama csodákat tulajdonítani, melyeket Sokrates oktatásaival elért. Mai nap más bajos számot adni arról, mily vonzóerő rejlett elhangzott szavaiban. Xenophon megőrizte néhány beszédjének sajátos báját, előkelő és egyszerű voltát, s érthető, hogy ez az iróniával vegyes kedélyesség megindította a fiatal kebleket. De elég-e arra, hogy meg is hódítsa őket? Elég-e megfejteni azt a lelkesedést, melyről Alkibiades

beszél a *Lakomában*? «Sokrates szavainak hallatára férfiak, nők és ifjak elragadtatva és magukon kívül voltak. A mi pedig engem illet, teszi hozzá, szilajabban repes a szívem, mint ha a korybantok tánczdühe lepne meg; s ha szavát hallom, megerednek könnyeim.» Vagy talán azt kell hinnünk, hogy e szavakban Platon tulajdon lelkesedését ruházta Sokratesre? Aligha így van; hihetőbb, hogy Xenophon nem értette meg Sokrates teljes egyéniségét, vagy legalább nem volt képes egész eredetiségében állítani élénk. Platon Sokrates egyéniségének két vonását emeli ki, melyek Xenophonnál sokkal halaványabb színben tűnnek élénk: az iróniát és a lelkesedést. Alkibiades «arczátlan csufolódónak» nevezi Sokratest s Marsyashoz, a satyr-hoz hasonlítja. Valószínű, hogy e maró tulajdonsága szerezte azon sok ellenséget, kik utóbb vesztét okozták. Egy ilyen csipős megjegyzéséről Xenophon is tesz említést, s ez érteti meg velünk Theramenes és Kritias gyűlölködését. Nem kímélte Sokrates a néppárt főnökeit sem. Lelkesedése, melyet tapintat és kellem bizonyára mérsékelte, de fokozott a saját lángeszébe vetett erős bizodalma és isteni küldetése iránti benső meggyőződése, — nem kis mértékben bosszanthatta a középszerű és babonás embereket, kik e lelkesedést Sokrates túlságos dölyfének jelül tekintették. Sokrates lánglelkének alapvonása a józan ész, de csipős és szenvedélyes józan ész, melyet az irónia élesített s a lelkesedés hevített.

Hitt-e Sokrates a pogány istenekben? És miféle új istenségek lehettek, melyeket az ellene emelt vád szerint ő honosított meg? Ha Xenophonnak hitelt adhatunk, Sokrates az állam istenségeit imádta. Nyilvánosan áldozott nekik, saját házában csak úgy, mint a köz oltárokon. Xenophon nem említi egyetlen sértő szavát se a pogány

istenek ellen, még olyat sem, melyből azt lehetne következtetni, hogy kételkedett volna létezésökben. A haldokló Sokratesnek utolsó szava is pogány hite mellett bizonyít;³⁵ mert nem lehet föltennünk, hogy a halál küszöbén hazudott volna. De másrésről olyan mondására sem hivatkozik Xenophon, melyből határozottan kitünnék az olymposi istenekben való hite. Mindaz, mit Sokrates az istenekről mond, tökéletesen ráillik az egyetlen és testetlen Istenre, kit csak utóbb ismertek meg; a jövődölésekben és jóslatokban való hitét is egy mindenütt jelenvaló különleges Gondviselés eszméjéből lehet megfejteti, a melynek tanát határozottan hirdette. Tehát az állam iránti tiszteletből áldozott ugyan az isteneknek, de azért másfelől gondolatban lehet, hogy az igaz isten felé intézte a maga hódolatát. Így történhetett, hogy a népimádta isteneket gyakran volt kénytelen emlegetni s elismerni tulajdonságait, ámde azt mindig az ironia némi könnyed árnyalatával tehette, melyet meghittebb tanítványai bizonyára elértettek. Ne feledjük különben, hogy Xenophon emlékirata tulajdonképen apologia s hogy ebben természet-szerűen kerülnie kellett mindent, a mi Sokrates emlékét terhelhette, vagy vádlóit igazolhatta volna. Platonnak párbeszédeiben Sokrates merészebben beszél. A *Phaedros*-ban egy mythologiai rege ötletéből azt mondja, «hogy nem ér rá annak magyarázatát keresni, hogy beéri a köz-nép hitével, s nem is foglalkozik ily közömbös dolgokkal.» E szavaiból tisztán kiderül, mily állást foglalt el Sokrates a népies vallással szemben: nem igen emlegette; de ha már szóba került, nem megvetéssel, hanem leplezett mosolylyal s némileg félvállról nyilatkozott róla. Az *Euty-*

³⁵ «Áldozunk egy kakast Asklepiosnak.» (*Phaedon.*)

phron című művében még többet sejtet Platon. Azt ugyan nehéz meghatározni, vajjon ő beszél-e vagy a valóságos Sokrates? Úgy látszik azonban, hogy e rövidke párbeszéd alapeszméje merőben Sokratesé; a *mythologia* pedig ebben ugyan csak pórul jár.

Mindezek után nem lehet tagadni, hogy volt némi alapja annak a vádnak, melyet utóbb Sokrates ellen emeltek. Sokrates valóban hitt az Istenben; ebből pedig az folyik, hogy nem hitt az istenekben. De már azon szemrehányás ellen, hogy új isteneket honosít meg az államban,³⁶ védelme böcs és erőteljes volt. Az újdonságok, melyeket szemére lobbantottak, kinyilatkoztatások valának, melyekről azt mondá, hogy saját házi démona sugalmazta. A pogány vallás pedig elismerte a démonokat, ezeket a különféle istenségeket, melyek az égiek és a halandók érintkezéséből eredtek; föltételezte az istenek és emberek folytonos közlekedését; sőt meg is szólaltatja az isteneket, hol madarak, hol a sibyllek, hol a mennydörgés hangján. Sokrates azon vallomásában tehát, hogy valamely istenség feléje fordult, neki tanácsokat adott s előtte a jövőt föltárta, nem rejlett semmi, a mi ellenkezett volna a hivatalos vallással.

De mi is volt az a sajátos démon, a melyről annyi szó folyt? Avagy Sokrates, ki Plutarchos szerint megszabadította a philosophiát ama sok mesétől s látomástól, melyekkel Pythagoras és Empedokles megterhelték, maga is egy új babonába esett volna? Vagy mystikus lett volna, mint némelyek hiszik, vagy hallucináló és tébolyodott, mint mások megírták? Vagy ámitó, ki benső megvilágosodást

³⁶ Tulajdonképen nem is új isteneknek, hanem *démoni újdonságoknak* (αἰνὰ δαιμονία) meghonosítását vetették a szemére.

színlelt, hogy rászedje híveit? — Sokrates valóban egy fölötté bonyolult természetű személyiség lehetett, kiben ezer vonás is egyesült, a nélkül, hogy összevegyült volna. Bizonyos ugyanis, hogy a polytheismust ellenezte, de nem oly határozottan, hogy tartalék nélkül lehetne állítani, hogy nem ismert közvetítő hatalmakat Isten és az emberek között. Annyi kétségtelen, hogy lelkületén az értelem uralkodott, de nem annyira, hogy semmi része ne lett volna benne az ihlettségnek, mely viszont nem nélkülözte a szelid iróniának némi vegyületét. Ez az ihlettsége többnyire úgy jelentkezik, mint lelkiismeretének élő parancsszava; de olykor több ennél, a mikor aztán prófétai jelleget ölt, sőt voltak pillanatok, midőn az extasist is megközelítette. Platon beszéli a *Lakomában*, hogy Sokratest huszonnégy órán keresztül látták állani egyazon helyzetben, mély gondolatokba merülten. Volt tehát kétségtelenül valami mysticismus Sokrates szellemében. Plutarchos pedig azt állítja, hogy elbizakodottnak tartott mindenkit, ki isteni látomásokkal kérkedett, de szívesen állott szóba azokkal, kik hangokat hallottak, és erről elbeszélgetett velök. Tehát Sokrates istenét valamely benső hangnak kell képzelnünk, mely rendszerint lelkiismerete volt, s erősebben nyilatkozott nála, mint kortársainál; de gyakran a jövődönék mystikus értesítőjévé vált, és ezért isten tulajdon szavának tűnt föl előtte. Ez volt Sokrates lelki erejének nagy titka, a kitartásé, melyet céljaiban, és a bátorságé, melyet a halállal szemben tanusított.

Ha tényleg olyan volt Sokrates, a mint rajzoltuk, vagyis a milyennek kortársai rajzolták: a türelem, a mérséklet és a szelidség mintaképe; ha mindez erényéhez a szereetre méltó férfiú sajátságait is csatolta; ha baráti érzelmek

fűzték hozzá Athén minden előkelő emberét, — mikép magyarázandó az az igazságtalan szatira, a melynek emlékét Aristophanes *Felhői* őrizték meg? Mikép történhetett hogy Aristophanes, ki személyesen ismerte Sokratést, ki közös barátok asztalánál együtt ült vele, szánt szándékkal gúnyolt ki egy általán nagyra becsült férfiút? Hogyan tulajdoníthatta a sophisták legeggyűgyűbb szörszálhasogatásait és leghírhedtebb tantételeit éppen Sokratesnek, ki egész életén át küzdött azok ellen? E kérdések abban lelik magyarázatukat, hogy Aristophanes, a mint előbb láttuk, a régi erkölcsöknek s a demokratia meg a philosophia által napról-napra jobban átalakított régi Athénnek volt barátja. Maró vonásokkal ábrázolta az athéni demokratia képviselőjét, Kleont; nem volt oka megkímélni a philosophia képviselőjét sem.³⁷ A politikában Sokrates és Aristophanes ugyanazon párthoz tartoztak, mindketten az aristokratiai kormányformának, jobban mondva, a Solon-féle ősi athéni demokratiának voltak hívei; a philosophiában azonban nézeteik eltérők valának. Aristophanes a költők azon láncozolatához csatlakozott, kik megalapították és megszilárdították a görögök mythologiai vallását; magasztalta Aischylost és kárhoztatta Euripidest, kit az erkölcs és a

³⁷ A *Felhők* helyes megérthetésére nem szabad felednünk: 1-szor, hogy Sokrates saját vallomása szerint (lásd Phaedon), mielőtt megtele volna a maga útját, a jón physikusok iskolájába járt; innen ered a materialismus és atheismus vádja, melylyel őt Aristophanes illeti; 2-szor, hogy a nagy közönséget tévútra vezethette az a meglepő hasonlatosság, mely Sokrates dialektikája és kéteyekkel vegyes kritikai módszere, meg a sophistika között létezett; 3-szor, hogy Sokratesben tényleg van valami sophistaszerű. Nem áll azonban az, a mit Grote állít Platonról írt művében, hogy Sokrates semmiben sem különbözött a sophistáktól.

hit megrontói közé sorozott. Szemében a nép vallásosságát két század óta folytonosan aláásó philosophia volt a hanyatlás legfőbb oka. Nem tett különbséget az egyes philosophusok között; mindnyájokat sophistáknak képzelte, s mindnyájokat oly hitetleneknek tartotta, minők tényleg csak néhányan valának.³⁸ Bizonyos ezenfölül, hogy bármilyen kitünő hatású a sokratesi kétely az értelem fejlesztésére, veszedelmes az ősi erkölcsökre, a régi hagyományokra nézve. Könnyen érthető, hogy Aristophanes a sophisták kételyeivel tévesztette össze. Végre Sokrates egyéni különczködései is, a költők iránt nyilvánított bizalmatlansága, melyet tanítványa, Platon is, tőle örökölt, kiválóbb tanítványainak személyes hibái, mind hozzájárulhattak, hogy magukra vonják a *Felhők* szerzőjének csípős megjegyzéseit. Bizonyára nem volna igazság Aristophanest Sokrates vádlói és halálának okozói közé sorolni, de rajta kell hagyni a felelősséget, mely megilleti. Az a kép, melyet Sokratesről rajzolt, az idők folyamán mindinkább terjedt. Anytosnak és Melitosnak utóbb csak vád alakjába kellett önteniök Aristophanes támadásait³⁹ s a nép szenvedélye készségesen adott szavuknak hitelt. *u/x*

Az a vádlel, melyet az athéni törvényszéknél Diogenes Laërtios idején még őriztek, szó szerint így hangzott: «Melitos, Melitos fia, Pittias községéből, eskü alatt vádolja Sokratest, Sophroniskos fiát, Alopekös községéből. Sokrates vétkes, mert nem ismeri el a köztársaság isteneit, és azokat démoni újdonságokkal helyettesíti; vétkes, mert

³⁸ A mi századunk bizonyos korszakaiban is minden philosophus a socialismus vagy a pantheismus hírébe került. A köznép a maga egyszerűségében nem tesz különbséget.

³⁹ Ez összefüggésre Sokrates maga utalt az Apológiában.

megrontja az ifjúságot. Büntetése halál legyen.» Érdeke-
sebb volna az indokolást ismernünk a vádlevél helyett.
Az első pontra, a polytheismus isteneinek el nem ismerésére nézve, a vádat bizonyítékokkal, tényekkel és részletekkel kellett igazolni; az apologisták természetesen őrizkedtek ezek föllelevenítésétől, a történetíróra nézve azonban ez bírna a legfőbb fontossággal; a mi a második vádat illeti, az nyilvánvaló rágalom.

A csekély szótöbbség, melylyel elítéltetett, arra enged következtetést, hogy a bírák alkalmasint érezték: mily méltánytalanságot követnek el Sokratessel szemben. Némi birság árán megszabadulhatott, ha kész lett volna vétkesnek vallani magát, s megalázkodni a bírák előtt. Úgy látszik azonban, hogy elítéltetését önmaga idézte elő magasztos önérzetével. Nem csak hogy önmagát nem akarta elítélni, hanem több büszkeséggel talán, mint a mennyi a helyzetnek megfelelt, azt követelte, hogy halála napjáig az állam költségén tartsák a prytaneionban. Mi tagadás benne, Sokrates büszkesége az *Apologiában* némi kérkedéssé fajúl, s iróniája kissé sértővé lesz. Ez fejtí meg, hogy egyszerű elítéltetése csak öt szótöbbséggel történt, míg a halálbüntetésre már több mint nyolczvanan szavaztak. Védelmét olvasva, úgy látszik, mintha Sokrates szándékosan kereste volna a halált. Nem lehetetlen, hogy ebben látta tanainak természetes koronáját, s hogy azt hitte: az igazságnak vértanúsággal való szentesítésre van szüksége.

A börtönben Sokrates viselkedése egyszerű volt és fönséges. A költészetben keresett vigaszt. Apollon tiszteletére hymnust költött, s versbe szedte Aesopos meséit. Barátjai és tanítványai látogatták azon órákban, mikor a közönség a fogházba bocsáttatott. Több ízben únszolták,

hogy egyezzek bele megszöktetésébe. Legrégibb barátja, Kriton, megtett már minden előkészületet. De Sokrates hajthatlan maradt. Példát akart adni mindvégig, mikép kell engedelmeskedni a haza törvényeinek. Élte utolsó pillanatait baráti körben, magasztos társalgással töltve, meghalt, e szavakat mondva: «Egy kakassal tartozunk Asklepiosnak.» E hódolat méltán megillette az orvoslás istenét, ki a halállal gyógyította meg az élet bajától. «Igy halt meg barátunk, mond Platon, kortársaink legjobbika, a legbölcsebb és a legigazságosabb ember a világon.»

Bármily befolyást tulajdonítsunk is Sokrates személyének kora erkölcsére és eszméire, nem szabad felednünk azt, hogy egy hatalmas iskolát alapított, és hogy ő indította meg mindazt a philosophiai kutatást, mely Görögországban utána kifejlődött. Ő volt az, ki a philosophiát visszavezette az erkölcsstanra s a politikára, melyeket az ó-kor egymástól meg nem különböztetett;⁴⁰ s ő volt az, ki az erkölcsant a tudomány módszerével és tekintélyével ruházta föl.

Sokratesnek módszere, mely oly eredeti, hogy róla nevezték el,⁴¹ kétféle eljárásból áll; az egyik tisztán bírálati, melynek czélja megzavarni a tévedéseket, eloszlatni a csalódásokat, megalázni a hamis tudományt, a mely eljárást Sokrates többnyire a sophisták ellenében alkalmazott. A másik módja az igazság kutatására bátorított, s az emberi elmét az ismeretestől az ismeretlenre, a tudatlanságról a tudásra

⁴⁰ Bármily jelentékeny a metaphysikai rész Sokrates philosophiai rendszerében, nem lehet tagadni, hogy benne az erkölcsstan az uralkodó elem; csakhogy ő azt módszeressé tette.

⁴¹ A kérdező módszert a pædagogusok mind mai napig sokratesi módszernek nevezik.

vezette. Az eljárás e két neme az *ironia*, εἰρωνεία,⁴² *maieutika* (μαϊευτική) neve alatt vált híressé, mely utóbbi értelmi bábaságot jelent, oly művészetet, melyet Sokrates tréfásan édes anyja mesterségével hasonlított össze. «Anyám a test, én a szellem születésénél segédkezem.»⁴³

Ismeretes, mikép bánt Sokrates az ironiával. Találkozott légyen pl. korának valamely híres iskolájához tartozó philosophussal, és szem egy szónoklati mesterfogásaira rá tartós, védelemre és támadásra egyaránt kész sophistával, vagy valamely tudatlan fiatal emberrel, ki azonban mindent tudni vélt, ezekkel rendszerint így szokott volt eljárni: «Nincs szégyenletesebb tudatlanság annál a hitnél, hogy tudunk olyant, a mit pedig nem tudunk; s nincsen ahhoz fogható jó, mint megszabadulni valamely hamis nézettől.» Neki tulajdonították ezt a mondást: «Egyebet sem tudok, csak azt, hogy semmit sem tudok.» És ezért igyekezett ellenfelét bár ki lett légyen, oda vezetni, hogy tudatlanságának tudatára jöjjön. Egyenesen nem érvelt; kérdezett s mindig a legtermészetesebb módon; de oly művészettel, melyhez csak ő értett, hogy bár folyton kérdezni látszott, mégis ő vált urává a vitának, s oda vezette azt, hová neki tetszett. Ily módon ellentmondásokba bonyolítá ellenfelét, és rávette, hogy ismerje be tévedését. Ez a módszer azon eszmén alapszik, hogy a tévedés már magában rejti czáfolatát, vagy Platon szavával élve, magával hordja ellenségét.

⁴² Az εἰρωνεία tulajdonképen annyit jelent, mint a latin interrogatio, s az εἶρω, kérdezek, igéből ered. Az a mód, melyen Sokrates kérdezni szokott, a naiv kérdés alakjába rejtett gúny, szerezte meg az *ironia* szónak azt az értelmet, melyben rendszerint használjuk.

⁴³ Platon, *Theaitetos*, 150.

Azt is kérdés útján érte el, hogy ellenfele vagy tanítványa valamely hibás fölfogásról helyesebb ismeretre térjen. Mihelyt arra bírta, hogy állításaiban kételkedjék s kételyei folytán tudatlanságát beismerje, ahhoz látott, hogy apránként szabatosabb eszmékre vezesse; ő maga meg nem mondta, hanem ellenfelével kerestette az igazságot; arra szorította, hogy derítse ki, a mi tudtán kívül értelme mélyén lappangott: csíráját az általános eszmének, melyek minden okoskodásnak és a meghatározásoknak, melyek a tudományt képezik, kútforrásul szolgálnak. Ezért nevezi Aristoteles Sokratest az inductio és a meghatározás föltalálójának.⁴⁴

Ilyen volt a Sokrates módszere. A mi pedig philosophiájának eszméjét illeti, tudva van, hogy philosophiai elvé emelte a régi böles mondását (γνώθι σεαυτὸν); és hogy az embert tűzte ki vizsgálódásainak fő tárgyául. Ugyan mit tudhatunk, szokta volt kérdeni, ha önmagunkat sem ismerjük? Mi érinthet bennünket közelebbről s közvetlenebbül, mi volna érdeklődésünkre méltóbb, mint a mi önmagunk meg embertársaink léteire vonatkozik? Hiúnak, sőt veszedelmesnek tartott minden más ismeretet, főképen azonban a physikát, a természetről szóló általános tudományt, úgy a mint azt ő előtte tanították, bár meglehet, hogy ifjú korában ez érdekes kutatások őt is elcsábították. Szemében az emberről való tudás volt az egyetlen tudomány, melyet egyértelműnek vett a bölcseséggel; mert nézete szerint a dialektikának vagy a tudománynak nem volt más rendeltetése, mint hogy jobbra és boldogabbá tegye az embereket.⁴⁵

⁴⁴ Aristoteles, *Metaphysika*, 4, 1087, 6, 27.

⁴⁵ Xenophon, *Emlékir.* IV, v.

Sokrates ily formán csak egy tudományt ismert: a bölcseséget. A tudományt bölcseségnek és a bölcseséget tudománynak nevezte. A tudománynak egyes ágai nála az erény különböző neveinek felelnek meg; az igazságot úgy határozta meg, hogy az az igaznak ismerete; a bátorság annak ismerete, a mi rettentő és a mi nem rettentő; a kegyesség azon törvényszerű tiszteletnek ismerete, melylyel az istenek iránt viseltetni tartozunk. A tudománynak és a bölcseségnek ez az összezavarása oly következtetésekre juttatta Sokrates, melyek előtt lelkiismeretének és józan eszének vissza kellett volna riadnia. Azt hitte ugyanis, hogy a mint az erény tudás, úgy a bűn sem lehet egyéb, mint tudatlanság; hiszen az, ki igazán ismeri a jót, szerinte semmit ennél többre nem becsülhet: s az, ki a rendelkezésre álló utak és módok közül a legjobbat és legezélyesebbet képes fölismerni, kénytelen-kelletlen azt fogja választani. A gonoszság tehát nem szándékos, hanem öntudatlan.⁴⁶ Könnyen megérthető e zavar, ha meggondoljuk, hogy mit értett Sokrates a jó meg a rossz alatt. Ő, a ki valamennyi görög philosophus közt legtisztábban és legmélyebben fogta föl az erkölcsiséget, sohasem különböztette meg határozottan a jót, τὸ ἀγαθόν, az előnyöstől, τὸ ὠφελιμόν;⁴⁷ ez fejtí meg a nem szándékos bűnről való elméletét; mert világos, hogy szándékosan senki sem követi el azt, miről tudja, hogy ártalmára lesz.

Ámde nem szabad felejtenuk, hogy Sokrates csak azt

⁴⁶ *Emlékir.* III, 9. és IV, 7. A hires platoni maxima: οὐδεὶς κακὸς ἔκων szó szerint nem fordul ugyan elő Xenophon műveiben, de alapeszméje annál határozottabban.

⁴⁷ *Emlékir.* III, 8.

tartotta hasznosnak, a mi lelkünk méltóságának és a valódi szabadságnak megfelel. S vajjon szabad-e a lélek, ha a kéjvágy uralkodik fölötté? Ha a szabadság nem egyéb, mint az a lehetőség, hogy megtegyük mindazt, mi az emberhez méltó, nem szolgaság-e olyan urat tűrni meg önmagunkban, ki elragadja tőlünk e hatalmat? A mértéktelenség például elhomályosítja az észet, elaltatja az elővigyázatot, s a lelket a legaljasabb és legundokabb tettekre készíti; elapasztja a legtisztább és legnemesebb élvezetek forrását; megfoszt bennünket a szépben lelt gyönyörtől, a jókedvtől, mely elfog, ha barátainkat, hazánkat vagy családunkat szolgálhatjuk; még az érzéki örömeiktől is megrabol, mert hiszen a nélkülözés teszi kellemessé a szükségérzet kielégítését. Szóval, a mértéktelen ember rabszolgának sem fogadna föl olyat, ki hozzá hasonlít.⁴⁸

Sokratesnek mértékletességi elméletében jelentkezik legelőször az ó-kori philosophiában az az elv, melyen a stoicismus dicsősége alapszik, az az elv, mely szerint a valódi szabadság a szenvedélyek fölött gyakorolt uralomban áll. De az ó-kori philosophia még egy másik elvet is köszön Sokratesnek, azt, melyet tőle vett át Platon, Platontól a Stoa és Cicero, Cicerótól pedig Szent Ágoston: s ez a *nem-írott* törvények elve, Sokratesnek az igazságról szóló elméletének alapja.⁴⁹

Mi az igazság? Sokrates meghatározása szerint a törvény rendeleteinek ismerete. A törvényeknek azonban kétféle nemök van. Vannak olyanok, melyeket minden országban a polgárok alkotnak közös megegye-

⁴⁸ *Emlékir.* I, 5, 6; II, 1; IV, 5.

⁴⁹ *U. o.*, IV, 3, 6.

zéssel. Ez értelemben az igazság nem egyéb, mint a haza törvényeinek való engedelmesség; ez a hazafiságnak egyik alkatrésze. Oly szűk volt pedig az ó-kori népeknél a haza, s a magán élet oly kevés jelentőséggel bírt, hogy mindenki egész életét szentelhette a hazának; oly közel állott a haza minden polgárhoz, mintha családja volna. Még az isteneket is polgártársainak nézte; mindenki csak hazája isteneit imádta, s a köztársaságnak hódolt, midőn a vallást tiszteletben tartotta. Mivel pedig a törvény a hazának akarata: szeretni a hazát nem egyéb, mint szót fogadni, vagyis engedelmeskedni a törvényeknek. Ezt értették igazság alatt és ezt gyakorolták az ó-kor nagy polgárai. Akadt azonban köztük olyan is, ki a hazának igazabb és fenköltebb eszméjéig emelkedett. Ilyen volt pl. Aristides, és az a név, melyet ő a történelemben visel, volt ezért jutalma.

De kitágul és magasztosabbá válik az igazság fogalma, midőn az állam törvényeinek tartozó engedelmesség helyett úgy tünteti föl Sokrates, mint a melyet felsőbb rendű, nem irott, nem a nép szeszélye által alkotott törvények szabályoznak, hanem az istenek akarata. Amazok egymástól elütők a községek s államok szerint; emezek egyformák mindenütt, minden emberre nézve. Az igazság mindenütt azt rendeli, hogy imádni kell az isteneket, szeretni és becsülni tartozunk a szülőket, s hálásnak kell lennünk a jótéteményekért. E törvények mindenütt büntetést szabnak arra, ki azokat megszegi; nyilvánvaló bizonyosága ez a legfelsőbb és láthatatlan, de mindenütt jelenlevő törvényhozó lételének. Ez örökérvényű és meg nem írt törvények tudata emeli Sokratest oly magasra kortársai fölé. Ezeket a törvényeket tartotta szemmel, midőn ellenállott a zsarnokoknak és a népnek;

s midőn haldokolva sem akart kibúvni ama törvények alól, melyek őt sujtották, akkor is e magasabb s csalhatatlan törvények parancsainak engedelmeskedett.⁵⁰

Ha Sokrates az igazság elméletével kortársait előzte meg, két más tekintetben, úgy hiszszük, az ó-kor összes népeit múlta fölül: a család és a munka eszméjének fölfogásában. A családi élet iránt bámulatos érzéke volt⁵¹ s el kell ismernünk, hogy Platon e tekintetben hűtlen tanítványa volt, s mestere mögött messze elmaradt. Sokrates elismerte a két nem erkölcsi egyenlőségét, mely megnyugszik a megmásíthatlan természeti különbségekben, s a nőből sem a nyilvánosság, sem a munka terén a férfiúnak versenytársat nem teremt. A nő Sokrates szemében anya és háziasszony; vezeti a háztartást, megóvjja férje érdekeit, fölügyel a cselédekre, neveli, ápolja és gondozza a gyermekeket. Azok a vonások, melyekkel Sokrates az anyát és hitvest jellemzi, szépség dolgában versenyeznek a szentírásnak az erős asszonyról adott képével. A családi élet iránt való érzék vezette Sokratest arra az ó-kortól egyáltalában meg nem értett igazságra,⁵² hogy a munka, nem a szellemi és politikai, hanem az a munka, mely után élünk, becsülésre méltó. «Kit tartsunk bölcsnek, kérdezé? A lusta embert, vagy a hasznos dolgokkal foglalkozót? Ki az igazságos, az-e, a ki dolgozik, vagy a ki keresztbe tett karokkal álmodozik élete föntartása módjáról?» És mikor azt vetik ellen,

⁵⁰ Ki ne ismerné Sophokles szép verseit (*Antigone*, 180 sk. s.), melyekben Antigone mentegetődzik, miért szegte meg Kreon tilalmát. Ő is a nem írt törvényekre (νόμινα ἄγραπτα) hivatkozik.

⁵¹ *Oikonom.*, VII, VIII, IX, X. *Emlékir.*, II, II.

⁵² Az egyetlen kivétel, mint föntebb láttuk, Hesiodos. Lásd 98. l.

hogy a szabad ember nem dolgozhatik, hogy a munka a rabszolgát illeti, így válaszol: «Hát mert szabadok vagytok, azt hiszitek, étkezésnél és alvásnál egyebet nem szabad tennetek?»⁵³ Így szabadította föl Sokrates a munkát attól a szegyénytől és szolgai jellegtől, melyet a régiek hozzá fűztek, s ez által öntudatlanul s akaratlanul gyökereiben támadta meg a rabszolgaság erkölcsrontó intézményét.

Nem mellőzhetjük e helyen azt a vallásos elvet sem, mely Sokrates erkölcsi philosophiáját élteti és megkoszorúzza. Az ó-kori bölcsek nem láttak a természetben egyebet, mint az erők, az elemek, a súlyok és mennyiségek egyvelegét. Sokrates folyton az emberre szegzett tekintetével az értelem, az előrelátás, a bölcsesség és a jóság jeleit vette észre a világegyetemben.⁵⁴ Az élet, az alkatrészeknek egymáshoz való összhangzó viszonya, az eszközöknek a végcélukhoz való illeszkedése, mindez oly világosan egy bölcs és jóságos Isten léte mellett tanúskodott, mint a hogy valamely gépezet is gépészre vagy egy szobor szobrászra vall. Nem csak az Istent ismerte föl, hanem a Gondviselést is, még pedig nem azt az általános gondviselést, mely a világ összesége fölött örködik, és a dolgok általános törvényeit tartja fönn, hanem azt, mely minden teremtés ténykedését ellenőrzi, mely a vesékbe lát, a ki nem fejezett gondolatokat is tudja, és a mely a lélek mélyén érthetően megszólal az előtt, ki hallgat reá és fölismeri.⁵⁵ Bizonyos társas viszonyt képzelt az ember és Isten között,

⁵³ *Emlékir.*, II, 7.

⁵⁴ *Emlékir.*, I, 4; IV, 3.

⁵⁵ *U. o.*, I, I. «Sokrates azt hitte, hogy az istenek mindenről tudnak, beszédéről, tettekről, gondolatokról s hogy mindenütt jelen levők.»

a hódolat és pártfogás bizonyos csereviszonyát. Ajánlotta az Istenhez való fohászkodást, s maga is szívesen imádkozott. Megengedte, hogy segélyért az istenekhez⁵⁶ forduljon a halandó, azok tetszésére és a világrendre bízva, vajjon meg lesz-e hallgatva az ima. Főkép a lelki üdvösségért kívánta az imát.⁵⁷ A legmagasztosabb és legtisztább kegyesség állott tehát Sokrates nemes tanainak élén. Ha szabad volna, azt mondanám, hogy Sokrates födőzte föl a nyugati népek Istenét. Mert a míg az egész Kelet, Judæa kivételével, Isten neve alatt a természetet imádta, míg a görög vallás változott alakban szintén csak a természetnek hódolt, míg a philosophia vagy megtagadta az Isten eszméjét, vagy teljesen elvont tulajdonságokra szorította azt, Sokrates erkölcsi Istent hirdetett, kit azóta minden polgárosult nemzet ismerni és imádni tanult. Igaz, hogy az erkölcsi Isten eszméje mint czikázó fény megvilágítja imitt-amott Pindaros hatalmas költészetét, Pythagoras jelképes philosophiáját, meg Anaxagoras philosophiai rendszerét; meglehet, hogy ez eszme volt az a rejtély, mely Görögország mysteriumainak fátyola alatt lappangott,⁵⁸ de bizonyos, hogy Sokrates volt az első, ki oly világosan fejezte ki, mintha ő födőzte volna föl.

Sokrates politikája. — Sokrates politikáján ugyanaz a magasabb rendű isteni igazságosság vonul végig, mint erkölcsstanán. Nem igen tanulmányozta ő a kormányzat különféle alkatait; a főhatalom elve fölött sem elmélkedett sokat; még azon politikai pártok közé sem igen

⁵⁶ Sokrates hol *istenekről* szól, hol az *Istent* említi, olykor pedig azt mondja: az *isteni*, τὸ θεῖον.

⁵⁷ U. o. I, 3.

⁵⁸ A görögök vallásos eszméire nézve lásd Jules Girard: *Le sentiment religieux chez les Grecs* (1869) című munkáját.

vegyült, melyek hazáját dúlták. És bár megesett, hogy politikai célokat tulajdonítottak neki, e föltevést, mely különben is csak kisebbíténé Sokrates személyiségét, mi sem igazolja.⁵⁹ Mind az, a mit Sokrates személye felől tudunk, ellenkezik e föltevással. Életében, mint minden valóban nagy polgár, csak a törvényeknek engedelmeskedett, s az igazságot fölébe helyezte mindennek. Nézetei a bölcs ember meggyőződéseai valának, ki a pártokon fölül áll, s független szellemmel, magasabb szempontból itéli meg az állam ügyeit.

Nézzük cselekedeteit. Mint katona részt vett a delioni és potidaiai ütközetekben: megmenti ott Alkibiadesnek és Xenophonnak életét. Bent a városban szembe száll a harmincz zsarnokkal,⁶⁰ és ellentáll a népnek.⁶¹ Amazoknak nem szolgáltatja ki salamisi Leont, ettől megtagadja részvételét az arginusai tíz győzelmes hadvezér elítéltetésében. E tényekből ki következtethetne valami politikai rendszerre? Részünkről mi sem látunk csak hajthatatlan lelkiismeretet, mely semmi nemű zsarnok kívánságának nem enged. Igaz, hogy a demokratia intézményeit Sokrates szigorúan bírálta meg. Józan esze, mely nem volt kevésbé büszke, mint lelkiismerete, föllázadt az ellen, hogy sorshúzás útján töltsenek be a hivatalok. «Mily örült gondolat! mondá, egy babszem döntse el, ki álljon a köztársaság élén, mikor sorshúzásra nem bízhatjuk az építőmester vagy a fuvolás megválasztását

⁵⁹ E nézetet vallotta J. Denis, *Histoire des idées et des théories morales de l'antiquité* (Paris, 1856) című tudós és kitűnő művében. Sajnáljuk, hogy véleményünk e tekintetben eltér az egyébiránt oly éles ítéletű szerzőtől.

⁶⁰ *Emlékir.*, 1, 2.

⁶¹ *Hellen.*, I. könyv, VII. fejj.; *Emlékir.* I, I.

sem.»⁶² Minden értelmes embernek így kellett gondolkoznia. Sokrates pedig éles látását bizonyította ez által, s arról tett tanuságot, hogy a szabadságról fenköltebb fogalmai vannak, mint kortársainak. Sokrates különben nemcsak a demokratiát támadta meg, mely bizonyára nem volt sérthetetlen; megtámadta ő a legmaróbb és legveszedelmesebb gúnynyal a zsarnokságot is. Ismeretes a csordásról szóló kegyetlen adomája, ki minden este kevesebb és soványabb teheneket hajt az akolba. A harmincz zsarnok meghökkent; találva érezték magukat s parancszoval hallgattatták el; Charikles pedig ez adomára czélozva, azt mondá neki: «Hagyj békét a csordásoknak, mert majd híjja talál lenni a te gulyádnak is.» De Sokrates szembe szállt velök, és jelenlétökben is folytatta támadásait.⁶³ Vajjon volt-e azokban hasonló bátorság, kik elítélték őt a nép ellenségeként? Hogy Sokrates visszahajtotta a soloni alkotmányt, az lehetséges, s nagyon érthető azon sok belviszály és meddő forradalom után, melyek a peloponnesosi háború óta Athént fölforgatták. Hiszen Athén Solon alkotmányának uralma alatt élte legszebb napjait, s könnyen lehetett úgy vélekedni, hogy ez alkotmány veszte vonta maga után az állam romlását. De Sokratesnek ez óhajaiból lehet-e azt következtetni, hogy ő tényleg a demokratia ellenségei közé szegődött? Nem azt látjuk-e, hogy éppen a demokratia ellenségeinek köréből kerültek ki azok, kik legelőbb törtek ellene? És Aristophanes, ki jól ismerte, vajjon kiszolgáltatta

⁶² *Emlékir.*, 1, 2. Lásd Fustel de Coulanges *Recherches sur le tirage au sort*. Külön lenyomat a *Nouvelle Revue historique de droit* 1870-diki évfolyamából.

⁶³ *Emlékir.*, 1, 2.

volna-e a nép kaczagó kedvének, ha elvbarátja lett volna a politikában?⁶⁴

Sokrates tehát nem tartozott egyik párthoz sem; nem is áhítozott soha arra, hogy az államot kormányozza. Összes becsvágya oda irányult, hogy másokat készítsen elő az uralkodásra.⁶⁵ Azt hitte hogy ha böles, szerény, mérsékletes és igazságos embereket nevel, akkor jó polgárokkal is gazdagítja hazáját. Csak ebben az értelemben volt politikai újító. Az ő szemében nem az volt az igazi államférfiú, ki jogart tartott a kezében, sem az, kit a sors kijelölt vagy a kit jött-ment emberek azzá választottak, sem az végre, ki erőszakkal ragadta magához a hatalmat; hanem a ki parancsolni tud.⁶⁶ Ámde parancsolni tudni annyit jelent, mint ismerni és kiválasztani az embereket, s engedelmességre és tiszteletre kényszeríteni őket.⁶⁷ Erre pedig a nyilvánosság tere egymagában nem elegendő iskola, azt a tudományt nem a népnek való hizelgés, hanem önmagának tanulmányozása, s a mérséklet és bátorság gyakorlása által szerzi meg az ember. Midőn a jó erkölcsöket akarta Athénben újra meghonosítani, akkor az egyetlen módot kísérlette meg, melyen a köztársaság még meg volt menthető; nem volt az ő hibája, hogy ez eszköz nem bizonyult hathatósnak. Ő megadta az útmutatást, és megadta a példát.

Sokrates különben nem csak erényre oktatta a közpályára készülöket, s nem volt azon nézetten, mint tanít-

⁶⁴ Ha ó-kori eszméket modern kifejezésekkel volna szabad jellemezni, azt mondanám, hogy Sokrates *conservatív*, Aristophanes pedig *reactionarius* ember volt.

⁶⁵ *Emlékir.*, I, 6.

⁶⁶ *Emlékir.*, III, 9.

⁶⁷ *U. o.*, III, 4.

ványa Platon, hogy az államférfiak kevésbe vehetik az állam positiv érdekeit. Legelőbb politikai beszélgetésében éppen ez érdekek fontosságáról akarta meggyőzni ifjait, s annak szükségéről, hogy a tények tanulmányozásával pontos ismeretekre tegyenek szert.⁶⁸ Glaukon a köztársaságot kormányozni szeretné; ez kétségtelenül szép föladat; ámde ismeri-e az állam jövedelmeit, seregei számát, a csapatok előnyeit és gyöngéit, a lakosság szükségleteit, az évi gabonatermés mennyiségét, a bányák kiaknázásának módjait stb? Glaukon mindebből alig tud valamit. De mielőtt Athén minden családjának kormányzásához látna, nem tenné-e jobban, ha nagybátyjának pusztulásnak indult háza ügyét rendezné előbb? «Megtettem volna, így felel, ha nagybátyám hajtott volna szavamra. — Úgy ám! válaszolja Sokrates, hát nagybátyádat nem tudod nézetednek megnyerni, s meg akarnád nyerni Athén összes polgárait?» Ilyképen szégyenítette meg finom ironiával az előkelő, de tanulatlan ifjakat, kik a sophisták iskolájában szólni ugyan megtanultak, de mit sem tudtak, s csak oly kevéssé ismerték a hasznosat, mint a helyest és igazat.

Sokrates politikájának nincs tudományos jellege; főképp gyakorlati és erkölcsi az. Az állam iránt való kötelességet úgy tekintette, mint a család irántiakat, s nem állított föl erről elvont elméletet. Ő az erkölcsöket reformálta, ebben áll eredetisége és nagysága. Ezt tekintette ő is valódi hivatásának. Az állam nyüge alól fölszabadítani a lelkiismeretet: ez volt az ő szerepe, melynél szebb nem is létezett az egész ó-korban. Midőn pedig harmincz éven

⁶⁸ Lásd a *hadi művészetről* való beszélgetését, III, I; a *lovasságról* u. o., 3; s a Perikles fiával folytatott társalgását u. o., 5.

át állhatatosan és kitartással viselt szerepe végre a nép-bírák széke elé juttatta, mi sem hajlíthatta meg e hivatásának nemes és büszke tudatát. E nagy pörben, hol a lelkiismeret és az állam állottak szemközt egymással, oly szavakat mond, vagy legalább Platon az ő szellemétől sugalt oly szavakat ad ajakára, melyek egy apostol szájába is beillenének: «Isten, mondá, úgy látszik, engem szemelt ki, hogy buzdítsalak, ösztönözzelek és feddjelek benneteket, folyton, mindenütt, szünetet nem engedve...» «Ha azt mondanátok: Sokrates, fölmentünk, ha megigéred, hogy többet nem bölcsekedel, azt felelném: athéniiek, tisztellek és szeretlek benneteket, de engedelmeskedni Istennek fogok és nem tinéktek.»⁶⁹ Nem néhány elszórt és jelentőség nélkül oda vetett szavából kell tehát Sokrates politikáját megítélni, hanem egész életéből, mely nem volt egyéb, mint az igazságtalanság ellen folytatott harcz, és halálából, melyet a nép zsarnoksága határozott el, de mindennemű zsarnokságnak fényes eliteltetése lön.

Sokrates az erkölcsi lelkiismeret legéletteljesebb és legragyogóbb képe; nem csak bölcös volt, hanem hős is.

A mi a tudományt illeti, a philosophia neki köszöni valódi alapelvét: ismerd meg tenmagadat, és valódi módszerét: a bírálatot és az analysist; az erkölcs tan néhányat legigazabb és legszebb szabályai közül, a politika pedig azt a megdönthetlen elvet, hogy a kormányoknak és polgároknak közös törvényök az igazság. Végre a gondolatszabadság is, melynek legnagyobb áldozatai közé tartozik, magáénak vallja őt. Sorsán ne igen bánkódjunk, mert üldöztetése s az elszenvedett igazságtalanság becsületet szereztek az ő tanainak és biztosították sikeröket. Az igazság nem

⁶⁹ *Apolog.*, 29. l.: Παίσματα μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν.

szokott az emberek között fájdalmak nélkül elterjedni.⁷⁰

⁷⁰ Tárgyunk nem engedvén meg, hogy Görögország erkölcs-tanának és politikájának eredeteinél soká időzzünk, az olvasót A. Garniernak «Görögország bölcsseiről és Sokrates»-ről írt könyvére utaljuk (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*, G. Baillière, 1865.) s J. Denis-nek már idézett művére: *Histoire des idées morales dans l'antiquité*. — Lásd ezen felül Alf. Fouillée-nek és Boutroux-nak munkáit, melyekről föntebb tettünk említést.

II. FEJEZET.

Platon erkölcstana és politikája.

I. §. *Xenophon*. — Erkölesi és politikai iratai. — Családi érzéke: Ischomachos párbeszéde az *Oikonomiában*. — A nevelés elmélete: a *Kyropaidia*. — Xenophon, mint politikus; aristokrata érzelmei. — Az athéni kormány bírálata. Monarchiai utópiája: *Hieron*.

II. §. *Platon erkölcstana*. — A lelki tehetségek elmélete. — A sophistákat megezáfolja. — Platon erkölesi mysticismusa. — Platon philosophiájának általános jellege: az összhang és a helyes mérték. — Az erény elmélete. — Az erényt összetéveszti a tudománynyal. — E tévedés következményei. — Az erények osztályozása. — Az igazságosság elmélete. — A büntetés elmélete. — A jó elmélete. — Az erkölcs alapelve az isten.

III. §. *Platon politikája*. — A Politika. — Platon három politikai irata: a *Politika*, a *Köztársaság*, a *Törvények*. — A *Politika* elemzése; későbbi elméleteinek alaprajza. — A *Köztársaság*. — A kasztrendszer. — A közösség elmélete. — A nevelés elmélete. — Testgyakorlat és zene. — A philosophia mint kormányzó hatalom. — Az alkotmányok és a forradalmak elmélete. — A *Törvények* politikai elmélete. — E politikának vallásos jellege. — A család és a tulajdon. — A nevelés. — Alkotmány: a választási rendszer. — A hatóságok. — Platon erkölesi és politikai tanainak méltánylása.

Említettük már, hogy a régieknél a politika soha sem volt elválasztva az erkölcstantól. Ember és polgár egyazon fogalom; s mint a család, az állam is kizárólag az erényen nyugodott. De ha e kapcsolat a régieknél mindenütt meg-

van is, sehol oly szorosra nincs fűzve, mint Platon és Aristoteles philosophiájában, azon kis eltéréssel, hogy míg Platonnál erkölcsstan és politika azonos dolgok, addig Aristoteles az erkölcsöt a politika egyik alkotó részének tekinti. A ki tehát e két philosophusnak politikai eszméit meg akarja érteni, annak erkölcsi gondolataik rendszerében is okvetlenül járatosnak kell lennie.

Xenophon. — Mielőtt Platon erkölcsi és politikai hatalmas rendszerének vizsgálásához látnánk, Sokrates egy másik tanítványáról kell néhány szót mondanunk, ki szerény, de bámulatosan józan és finom bölcselő volt, s ki az erkölcsstanra annyi kenetet és egyéni bájít halmozott, mint kevesen az ó-kori moralisták közül. Xenophont értjük.

Xenophon sokat írt az erkölcsről; műveinek fele része ilynemű tanulmányokra vonatkozik. *Sokrates Memorabiái*, *Oikonomiája* s *Kyropaidiája* tisztán erkölcsstani munkák. Ha neki tulajdonítjuk az *Athenae* és *Lakedaimon alkotmányairól* szóló iratokat: akkor politikai író számba is megy. Tényleg azonban — s főképen ha a *Memorabiákat* tartjuk szem előtt — Xenophon alig egyéb, mint Sokrates visszhangja, Sokrates tolmácsa; kivételt csak az *Oikonomia* képez, mely Sokrates nevének tekintélye alá van ugyan helyezve, de a mely talán mégis inkább Xenophonnak egyéni tulajdona. A családnak oly elméletére bukkanunk e munkában, mihez az ó-korban alig van fogható. Hiszen már Sokratesben is erősen kifejlett családi érzéket vettünk észre. Láttuk, mily melegen nyilatkozik a gyermeki és testvéri szeretet felől. Egész mélységében fogta föl és állította elének az anyai önfeláldozást is; s végre fölmagasztalta a munkát, mint a család alapját. De azért mégis csak Xenophon műveiben találhatjuk

meg — s bizonyára egyenesen neki kell tulajdonítanunk — a benső családi élet s a hitvesi gyöngédség ama kedves képét, a háziasszony kötelességeinek ama finom és fenkölt rajzát, melyet követendő példa gyanánt még a mai fiatal asszonyoknak és serdülő leányoknak sem ajánlhatunk eléggé. Ischomachos társalgását értjük azzal az ifjú nővel, kit az imént vett feleségül.

«Mikoron már hozzám szokott s otthonosabb volta érzetében szabadabban társaloghatott, ilyforma kérdéseket intéztem hozzá: «Mondd csak feleség, érted-e már, hogy miért választottalak hitvesül s hogy szüleid miért adtak hozzám . . . Ha az istenek gyermekekkel áldanának meg, együttesen igyekszünk majd azokat kellően fölnevelni, mert hiszen közös lesz a boldogság is, ha majd vén napjainkra támaszt és védelmet lelünk bennök. Házunk azonban már a mai naptól fogva közös. Mindent, a mi az enyém, megosztok veled, a mint hogy te is közösbe tette mind azt, a mit hoztál. Ne számítsuk soha, melyikünk hozott többet. Csak az a tudat hasson át bennünket, hogy a ki kettőnk közül jobban visel gondot közös tulajdonunkra, annak hozománya a becsesebb.»

«E szavak hallatára, Sokrates, nőm azt kérdezé: «Miben segíthetnélek? Mi telnék tőlem? Minden te tőled függ és minden teher a te válladat nyomja. Anyám feladatomból csak azt rótt ki, hogy jól viseljem magamat.» — Zeüszre mondom, helyesen tette, felelém. Nekem is ugyanezt mondotta atyám. De férj és feleség, kik jól viselkednek, oly módon tartoznak élni, hogy jóllétnek induljon minden, mi őket környékezi, s hogy azon fölül újabb javakkal is gyarapodjanak, tisztességes és igaz úton. Jól kieszelték az istenek, midőn a nagyobb közös haszonért a férfit a nővel párosították össze. A családnak és a háztartásnak java,

érdeke munkát igényel a házon kívül és belül. Az istenség a nő természetét már jó eleve a házbeli gondok és munkálatokra teremtette, a férfit pedig a külső világ gondjai és fáradalmai számára. A férfi teste fagyot, hőséget, háborút, utazást, mindent elvisel; viszont a nőt a a kisdedek ápolására viszi hajlama és hivatása; a nő tartozik az élelmi szerekre is ügyelni, míg a férfinak vissza kell vernie azokat, kik ártani akarnának.

«Nem lesz, mondám, minden foglalkozásod kedved szerint. Ha rabszolgáid közül valamelyik megbetegednék, te tartozol mindenkire kiterjedő gondoskodásoddal fölgyógyulására ügyelni. — «Zeüsre! felelé nőm, mit sem teszek majd szívesebben, hiszen, a ki gondozásom folytán gyógyult meg, hálás lesz irántam, s majd több odaadást tanúsít, mint annak előtt.» E felelet elbájolt, folytatá Ischomachos, s azt mondám neki: «Kellemesebb lesz a hivatásod, midőn valamely rabszolganőből, ki fonni sem tudott, jó munkásnőt, vagy valamely esetlen munkásnőből ügyes, értelmes és ragaszkodó cselédet nevelsz . . .

«De legnagyobb gyönyöröm abban fog telni, ha tökéletesebbé válva nálamnál, szolgálddá fogsz tenni engem is; midőn távol attól, hogy megöszülvén, elveszítsd tekintélyedet e házban, inkább biztos lehetsz, hogy megöregedvén, nekem még jobb hitvestársam, gyermekeidnek még jobb gondviselője, s háztartásodnak még tiszteltebb úraszszonya válik belőled. Mert szépség és jóság nem az ifjúságtól függenek: azokat az erények növelik a férfiak szemében.»¹

Xenophon a családnak valóságos apostola az ó-korban.

¹ Xenophon, *Oik.*, VII. könyv. (A Talbot-féle francia fordítás 161. l.)

Érthető tehát, hogy a pædagogiciának is egyik megalkotója. A *Kyropaidia* tényleg a világirodalomnak legelső tisztán pædagogiai műve. De míg az *Oikonomiában* a moralista lép az előtérbe, a *Kyropaidiában* a politikusé az első szerep. «E munkában, azt mondja egy illetékes történetíró,² Xenophon a spártai élet eszményképét állítja elénk. A *Kyropaidia* pædagogiai regény s ugyanazon műfajból való, mint Rousseau *Emileje*. A nemes erkölcsi ihlet és regényes fictiók vegyületénél fogva e könyv Fénelon *Télémaquejához* hasonlít. Azon dicséreteknél fogva pedig, melyeket egyős és gyökeres erényeit még el nem vesztett kezdetlegesen népre halmoz, mely dicséretetek tulajdonképen az athéni erkölcsök álcázott bírálatát foglalják magukban: a *Kyropaidia* Tacitus *Germaniájára* emlékeztet. A *Kyropaidia* a katonai, a merőben katonai nevelésnek tervezete. Az oktatás közös, a gyermeket átveszi az állam, s még az ifjú sem rendelkezhetik önmagáról. Iskolázás után az ifjak ezredekbe soroztatnak, közös laktanyákba kerülnek, s e fegyelem alól nem szabadulnak többé soha. A gyermekek iskolába járnak, igazságot tanulni, mint a mi gyermekeink írás és olvasás végett.»

Látni való, hogy Xenophon, kinek egészen más fölfogása van a családról, nevelési elmélete révén, mégis mennyire megközelíti Platont. Ennek a magyarázata abban rejlik, hogy van közöttük egy közös kapocs: a politika, az aristokrata meggyőződés, Athén intézményeinek lenézése s Lakedaimon bámulása. Ezek Xenophon politikájának jellemző vonásai azon művekben, melyek az ő nevét viselik, s minden esetre az ő szellemétől vannak áthatva,

² Compayré, *Histoire des doctrines de l'éducation*. Bevezetés, 15. l.

mivel a szerzőséget különben nem tulajdonították volna neki. Ilyenek a *Lakedaimoni köztársaság* és az *Athéni köztársaságról* írott munkái, ezen felül a *Kyropaidia* meg a *Hieron* illető helyei.

E különféle munkák politikai eszméit igen helyesen foglalta össze egy Xenophonról nem régiben megjelent jellemrajz.³ Xenophon, mint tudva van, Athén arisztokrata pártjához tartozott; az is ismeretes, hogy a győzelmes demokratia a többi nemesekkel együtt Xenophont is száműzte, s hogy ő életének utolsó harmincz évét spártai területen töltötte. Sokan azt állítják, hogy a koroneia-i ütközetben (394 Kr. e.) a lakedaimoniak oldalán küzdött a thebaiak ellen, kik Athén szövetségesei valának. Xenophon tehát emigrans volt. Vajjon vétett-e ez által hazafi kötelességei ellen? E kérdés a politikai casuisticának oly esete, melynek vizsgálata nem reánk tartozik. A görögök szemében a kérdés nem volt oly egyszerű, mint mi előttünk. Nekünk nem szabad felednünk, hogy Sparta és Athén a közös görög hazának voltak részei, hogy a harc, mely e városok közt dúlt, bizonyos tekintetben polgárháború volt, s hogy a különböző városok nemeseit közös kötelékek fűzték egymáshoz. De bár mint legyen, bizonyos, hogy Xenophont jobban vonzotta Lakedaimon, mint Athén, mert általában jobban vonzotta az arisztokratia, mint a demokratia. Az *Athéni köztársaságról* írt műve⁴ a demokratiának valóságos szatirája. A népet így festi: «A nép

³ Lásd Alfred Croizet, *Xénophon, son caractère et son talent* című művét, melyet mi is követünk.

⁴ Lásd T. Belotnak francia fordítással ellátott tudós kritikai kiadását, in 4-o, Paris, 1880. A bevezetésben Belot e munka hitelességéről igen behatóan értekezik s azt Xenophonnak tulajdonítja.

tudatlan, békebontó és gonosz, s mivel szegénysége elaljasítja, tudomány és nevelés nélkül való.» Xenophon szerint természetes tehát, hogy a nép pénzsovár és haszonleső. A nép szerint «nem vállal csak oly hivatalt, melylyel pénzt kereshet. Nem törődik az igazsággal, se az állam érdekeivel. A törvénykezésben való részvétét csak eszköznek tekint a meggazdagodásra. Megvesztegethető; pénzért mindenütt meghallgatják az embert, s pénzen minden ügyet meg lehet nyerni. A jó polgárokat a nép ösztönszerűen gyűlöli; a jó családbeli embereket üldözi, kifosztja s hivatalaiból elmozdítja, hogy haszontalan embereket ruházzon föl tekintélylyel és tisztelettel.» Az athéni demokrátiának e többé-kevésbé túlzott hibáival Xenophon az arisztokratiai társaságnak érényeit állítja szembe. Spartában, úgy mond, az ifjak oly szerények, mint egyebütt a leányok a nászszobában. Megvetik a gazdagságot és tisztelik a véneket. Xenophon egyáltalán mindent megcsodál a mi spartai, nevelést, fegyelmet, sőt a közösséget is csak úgy, mint Platon. «Más városokban, úgy mond, gyermekeivel, rabszolgáival, vagyonával mindenki szabadon rendelkezik. Nem úgy Spartában. Lykurgos rendelete szerint mindenkinek annyi joga van mások gyermekeihez, mint saját gyermekeihez; hasznát veheti mások rabszolgáinak, vadászkutyáinak, lovainak. E közösségnek az az eredménye, hogy a szegényebb sorsú polgár, ha rá szorult, mindenben részesülhet, a mi az országban megvan.» Xenophonnak a hasznat hajtó foglalkozások eltiltása is tetszik, s a munka szabadságát a demokrácia egyik kinövésének tekint. «Másutt, úgy mond, mindenki azon módon tesz vagyonra szert, a melyen boldogul; az egyik földműves, a másik hajós, a harmadik kereskedő. Spartában Lykurgos megtiltott mindenféle foglalkozást, a minek

nyereség a célja. De mire való is volna vagyont hajhászni oly országban, hol minden közös lévén, a gazdagságon nem szereshető élvezet!» Ez idézetek figyelmet érdemelnek, mert azt bizonyítják, hogy a communismus nem függ szükségképen a demokráciával össze, mint napjainkban hinni szokás. Görögországon éppen ellenkezőleg egy Xenophon és egy Platon, az aristokráciának leghatározottabb hívei csodálják leginkább a közösséget, s a legaristokratikusabb köztársaság intézményei hordják leginkább magukon a communismus bélyegét.⁵

De a demokráciánál nem csak az aristokrátiát becsülte többre Xenophon. Álmái olykor még messzebb tévelyegtek hazája intézményeitől, és elkalandoztak a monarchiáig, sőt a mérsékelt zsarnokság határaig. A *Hieron* című párbeszéd elején ugyan nem nyilatkozik a zsarnokságról máskép, mint akármelyik más görög; sőt a jogtalanul bitorolt és erőszakkal föntartott hatalom gyűlöletességét állítja elénk, minden nyomorával együtt, aztán a rémülést és rettegést, mely környezi; végül Hieron maga kijelenti, hogy irtózatossá helyzetének nincs más orvossága, mint ha felakasztja magát. Megjelenik azonban Simonides, és megtanítja, mi módon boldogulhat és boldogíthatja népét: «Bátorság! így szólott, gazdagítsd barátaidat s magad is gazdagodni fogsz. Gyarapítsd az ország hatalmát, s a te hatalmad is gyarapodni fog. Tekintsd családodnak országodat, barátidnak a polgárokat, barátaidat pedig gyermekeidnek, gyermekeidet saját életednek, s a legértékesebb kincs a tiéd: boldog leszel irigyek nélkül.» A mit

⁵ Az állítólagos spartai életközösségre nézve lásd Fustel de Coulanges-nak tudós emlékiratát a *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1880. jan. füzetében.

mond, nem egyéb mint az atyáskodó monarchia eszményképe, mely gyakran fordult meg a régiek gondolatában. Természetünk már olyan, hogy mindig másutt keressük az ideált s nem abban a világban, melyet ismerünk. Platon is azt tartotta, hogy egy ifjú, böcs és erényes zsarnoknak kormányzása volna a legjobb.⁶ Egy helyütt Aristoteles is úgy nyilatkozik, hogy a monarchia a kormányzat legökéletesebb módja⁷ s még Cicero is vall ehhez hasonló nézetet.⁸ Ily eszme lappang a *Kyropaidia* mögött is. Általánosságban azt mondhatjuk, hogy míg Sokrates a demokratia kinövési ellen kelt ki, tanítványai mindenestől elvetik a demokratiát; ők az aristokratia ügyét az erény ügyének tekintik; az ő szemökben az előkelők és gazdagok a legjobb emberek (aristokraták). Különben nem is csoda, ha Sokrates tanítványai meggyölölték azokat az intézményeket, melyek közt dicső mesterök igazságtalan halált szenvedett, s ők maguk is hatalmuktól és hazájoktól fosztattak meg.

De itt az ideje, hogy Sokrates legnagyobb tanítványához forduljunk, ahhoz, kinél az imént jelzett érzelmek a legfenköltebb és legtudományosabb alakban jelentkeznek.

Platon erkölctana. — Platonnál az erkölcs és a politika, a mint mondtuk, szorosan egymáshoz van forrva; mindkettő alapelve a psychológiában rejlik. Ez alapelv pedig abban határozódik, hogy az ember természeténél fogva harcban áll önmagával, és két ellentétes erő, a vak élvvág és a jónak megfontolt szeretete közt oszlik

⁶ *Törvények*, IV. könyv.

⁷ *Politika*, III. könyv, VIII.

⁸ Lásd IV. fejezetünket.

meg.⁹ Az ember egy sajátos lényhez hasonlítható, mely három különemű állatból van összetéve; van benne egy százfejű hydra, melyet torkig kell tömni hogy élhessen, de féken is kell tartani, hogy boldogok lehessünk; aztán egy oroslán járul ehhez, mely amannál nemesebb ugyan és nagylelkűbb, de hasonlóképen vak; végre a harmadik emberformájú állat, mely a hydrát az oroslán segélyével győzi le. A valódi ember se az oroslánban, se a hydrában nem lakozik, hanem abban a felsőbb lényben, mely gondolkozik, mérlegel, határoz, mely a hozzá bilincselte százfejű szörnyeteggel látszatra egységes ugyan, de ezzel tényleg folytonos viaskodásra van kárhoztatva, a szétválás, a szabadulás minden reménye nélkül.¹⁰

Platon szerint tehát az ember három elemből áll: egyike alsóbbrendű, s ez az érzeteknek, a vágynak (τὸ ἐπιθυμητικόν), a félelemnek, a vak dühnek, annak a durva és közönséges szerelemnek az elve, mely mindent merészel és mindent bemocskol;¹¹ a másik magasabb rendű s ez az értelem (νοῦς), melynél fogva tudjuk megismerni a dolgokat, megkülönböztetni, hogy mi bennök igaz, tiszta és örökkévaló; az a képesség, mely föl tud emelkedni a mindenség alapelvehez, egészen a legfőbb lényig; mely meg tud küzdeni a szenvedélyekkel, a szégyenletes vágyakkal, szóval, a mely korlátlanul tud uralkodni.¹² A lélek

⁹ Phaidros, 237, ἡ μὲν ἄφροτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπικτητος δόξα, ἐπιμεμένη τοῦ ἀρίστου. Mindenütt Henri Etienne kiadását idézzük, mely különben is typusa minden egyéb kiadásnak.

¹⁰ Köztárs., IX. k. 588.

¹¹ Tim., 42; 69; Köztárs., IV. k. 439.

¹² Az értelem elméletére nézve lásd Platon Theaitetosát, 161, 187; Köztárs., V. k., 477. sk. s az egész VI. és VII. könyveket; végre Timaios, 7; Philebos, 59.

e két végletét a harmadik elem kapcsolja együvé: a θυμός vagy bátorság, a nemes gerjedelmek és nagylelkű vonzalmak elve, mely az értelmet a vágyak és szenvedélyek ellen folytatott harczában megsegíti: ez ama nemesvérű mén, mely lovasa szavát fogadva, a neveletlen szilaj lovat elérni és legyőzni segíti.¹³

De ha az emberben, Platon szerint, ily formán két elv uralkodik, a jónak és az élvezetnek szeretete, akkor nem az élvezet a jó, a mint azt a sophisták képzeltek s a mint mind mai napig a legtöbb ember hinni hajlandó. Platon minden munkájában küzd e fölfogás ellen; czáfolatára ezen felül egy külön párbeszédet is szerkesztett: legtudósabb és legmélyebb művei egyikét, a *Philebos* címűt.

A sophisták szerint az élvezet az egyedüli jó. Ha tényleg így volna, az élvezet az esetre is jó maradna, ha az emberi lélekből eltávolítanók mindazt, a mi nem élvezet, például az ész és a gondolkozást. Ámde ha az ész megsemmisítjük, megsemmisítjük az élvezetet is; emlékezet nélkül nincs élvezet a múltban; gondolkozás és képzelődés nélkül nincs élvezet a jövőben; öntudat híján végre a jelenben sincs élvezet, mert hogy valamely élvezetben gyönyörködhessünk, tudnunk kell, hogy élvezünk. Az élvezet tehát ész nélkül meg nem állván, nem mondhatni, hogy az élvezet önmagában s önmaga által is föltétlen jó.¹⁴ Különben is, ha az élvezet a jó, minden élvezet jó, s az élvezetek közt nem volna csak élénkségek vagy belterjességek szerint különbség. De mi nem csak élénkségek szerint osztályozzuk az egyes élvezeteket, hanem olyan más jellemvonásaik szerint is, melyek

¹³ *Köztárs.*, IV. k. 411. s k.; *Phedr.*, 253—254.

¹⁴ *Phileb.*, 20. s k.

egyéb jót tételeznek föl, mint az élvezetet. Az egész világ jó és rossz, tisztességes és szégyenletes élvezeteket ismer.¹⁵ Ki merné tagadni e különbséget? Vagy tán nem léteznek megvetendő élvezetek, melyeket bevallani és hajszolni minden férfi pirul? Hiszen a kéjelgők is megválogatják élvezeteiket, különösen azokat kedvelik, melyek látszatra nagyszerűek: a parancsolgatást, a tékozlást; Kallikles is,¹⁶ midőn oly szemérmetlenül magasztalja az élvezetet és mértéktelenséget, avval igyekszik bennünket félrevezetni, mily szép és erélyes dolog lábbal tiporni az önkényalkotta törvényeket és hívságos szabályokat. Ám ha az élvezet az egyedüli jó, dicsőség meg szégyen nem járhatna az élvezetekkel. Egyformán szép és jó volna valamennyi, s következetlen, ki ízlése finomságával vagy nemes voltával kérkednék. Az élvezetek a szerint is különbözők, a mint valóságosak vagy hamisak.¹⁷ Első látszatra azt hinné az ember, hogy minden élvezet valódi, mert arra nézve, a ki érzi, minden élvezet reális. Úgy de az élvezet, mely önmagában valódi, hamis lehet tárgyánál fogva; a mikor helyes nézetből fakad, akkor valóságos, mint maga a nézet; de ha tévedésből ered, akkor hamis. Az élvezetek lehetnek tiszták és vegyesek. Tiszta az az élvezet, melyhez nem járul semmi fájdalom; legyen az élvezet bármily eleven, vegyes az és romlott, mihelyt fájdalom követi. A szenvedélynél pedig ez az eset. «A harag, a félelem, a bű, a szerelem, a féltékenység, az irigység a léleknek kimondhatlan élvezetekkel elegyes fájdalmai. Haragjában néha a legbölcsebb ember is tombol, s ez édesebb neki, mint a sejtől

¹⁵ *Gorg.*, 495—499.

¹⁶ Lásd Kallikles beszédét *Gorgias*, 4482. s k.

¹⁷ *Phileb.*, 36—42.

csepegő méz.»¹⁸ A fájdalommal vegyes élvezetek éppen a legélénkebbek és leghevesebbek, de egyúttal a legszertelenebbek is, s lelket-testet ölök; elkábítják az embert vagy annyira fölizgatják, hogy majd bele örül.¹⁹ Minél élénkebb az élvezet, annál kevésbbé tiszta. Az élvezet nem erejének köszöni tiszta voltát, hanem egyszerűségének vagyis a fájdalom teljes hiányának.²⁰ Egyszerű élvezeteket pedig csak az egészen egyszerű tárgyak nyújthatnak: a szép színek, a szép alakok, vonalak, hangok. A nyugalom, a lét, az egység, ezeken épül a tiszta élvezet. A tiszta élvezetek valóságos és jó élvezetek egyúttal. Önmagában véve, az élvezet semmi, s a jótól annyira különbözik, mint látszat a valóságtól. Csak *tünemény* az,²¹ azaz változó és tűnő valami, mely önmagában meg nem állhat. A jó ellenben szükségszerű, beéri önmagával, és magában teljes.²² Ez a végezel, melyért élünk.²³ Az emberek mégis a gyönyör után járnak, azon hiszemben, hogy a jót érik el. Ez onnan van, hogy szeretik ugyan a jót, de nem keresik a kellő helyen; jobban kedvelik a látszatot a valóságnál. Az esztelen emberek lelkében a csalóka képek oly heves gerjedelmeket keltenek, hogy érettök készek harezra szállani, mint a trójaiak, nem is ismervén a valódi Helenát, háborút viseltek csalképeért.²⁴

Tudatlan tehát és tehetetlen az az ember, ki mértékte-

¹⁸ *Phileb.*, 47—48.

¹⁹ *U. o.*, 45—46.

²⁰ *U. o.*, 51.

²¹ Görögül egy nemzettség, γένεσις, generatio. *Phileb.*, 53.

²² Τέλειον . . . ἰκανόν . . . *Phileb.*, 20.

²³ *Gorg.*, 499, τέλος ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν.

²⁴ *Köztárs.*, IX. k., 586.

lenül az élvezeteknek él. Tudatlan, mert nem ismeri valódi javát, s tehetetlen, mert célját el nem érheti.

Ép eszű s ép érzékű ember szántszándékkal olyat nem tehet, a miről tudja, hogy ártalmára lesz; ²⁵ a mértéktelen ember mégis ezt cselekszi. Ily tévedést csak azért követ el, mert nem ismeri se önmagát, se a jót. Szakasztott ilyenek voltak Sokrates elvei is. Platon így szól: Hasonlítsuk össze a boldogság szempontjából a mértékletes és mértéktelen életet. Melyik a boldogabb? Amaz gazdálkodik az élvezetekkel s nyugodtabban és biztosabban gyönyörködik bennök; öröm és bánat egyaránt csöndes, de az öröm van túlsúlyban. A mértéktelen élet ellenben zajongó; nem törődve a jövővel, mohó türelmetlenséggel kimeríti önjárát s ellankad, míg a gyönyörnek még ki nem apadt új forrásait keresi. A mértéktelen embernél az élvezet bőségre indulattá, az öröm mámorra, a szerelem betegséggé fajul. A fájdalom mindenütt belévegyül az élvezetbe és tönkre teszi; a tévúton járó érzékiség ugyan a fájdalmat is élvezi, mintha ez orvosság volna a csömör ellen; de idővel annyira megromlik, hogy a valódi boldogságot sem képes élvezni. ²⁶

A mértéktelenség ép oly tehetetlen mint tudatlan. A nagy közönség bámulja ugyan a mértéktelen embert, főképen ha hatalmas s mindent megtehet. Hogy mily haszontalan e hatalom, arra nem gondol. A valódi hatalom abban áll, hogy az ember akarata szerint cselekedhetik. Ámde a mértéktelen ember nem akaratát követi; hiszen a jót akarja ő is, a mint hogy a jó minden ember cselekedetének rugója; de mivel nem ismeri a jót, csak bajt szerez

²⁵ *Phileb.*, 20; *Gorg.*, 468; *Protag.*, 358.

²⁶ *Gorg.*, 493—94; *Törvények*, 734.

magának; nem éri el tehát azt, a mit kíván.²⁷ Már pedig az erőt képzelt jóért s tényleges bajért emészteni föl, csakugyan tehetetlenség, bármily nagy legyen különben hatalmunk; valamint javunkat illetőleg ennyire csalódnai, igazán tudatlanság, bár mennyi eszünk legyen is. A tudatlanság és a tehetetlenség pedig a szolgaságnak bélyege; s ezért nincs is nagyobb szolgaság, mint az erkölestelen és mértéktelen életmód, valamint hogy semmi sem oly nemes és szabad, mint a tudomány és az erény.²⁸

Platon egészen Sokrates szellemében járt el, midőn ily módon czáfolja az élvezetek és szenvedélyek amaz elméletét, melyet a sophisták állítottak fel. De vajjon nem esik-e az ellenkező hibába? Nem szeretne-e Platon minden vágyat, hajlamot, élvezetet egyáltalán kiküszöbölni az emberi lélekből? Nem mystikus erkölestannal helyettesíti-e a gyönyör erkölestanát? E nézet meglehetősen el van terjedve, s Platon művei tényleg azt a benyomást keltik, hogy e nézet nem minden alap nélkül való.

Vegyük elő *Phaidont*. Bizony a mysticismus legélénkebb és legerősebb kifejezéseit találjuk ott. E párbeszédben a test már nem is eszköze s szolgája a léleknek, mint az *Alkibiades* című munkában,²⁹ hanem börtöne, sírboltja;³⁰ minden érzet, minden élvezet, minden benyomás, melyet a test közvetít, megannyi láncz vagy szög, mely a lelket a testhez bilincseli és szabadságától fosztja meg.³¹ A test meggátolja a lélek értelmi munkáját; a test

²⁷ *Gorg.*, 466.

²⁸ *Alkib.*, 135. Δουλοπρεπὲς ἡ κακία . . . ἐλευθεροπρεπὲς ἡ ἀρετή.

²⁹ *Alkib.* I., 130. Platon így határozza meg az embert: τὸ χρώμενον σώματι.

³⁰ *Phaidon*, 82. εἰργμός; *Gorg.*, 423, τὸ σῶμα ἔστιν σῆμα.

³¹ *Phaid.*, 83.

szüli mind azt a vágyat, mind azt a szenvedélyt, okozza mind azt a zavart és mind azt a küzdelmet, mely bennünket embertársainkkal összütközésbe kever. A test baj és betegség;³² a ki bölcseségre akar szert tenni, annak meg kell tisztulnia, el kell különítenie lelkét testétől, szóval: a halálhoz kell szoknia. A bölcsesség és a philosophia a halálnak tanuló évei.³³ Tehát az élet csak előkészület: s kevés a beavatott, bár sok az igyekvő. «Sokan lebegtetik a thyrst, de kevesen az istenek sugalmazására. Az isten csak azokat illeti, mondja Sokrates, kik helyesen bölcselkedtek.»³⁴

Ez eszmék s az asketikus philosophia főbb elvei tagadhatlanul közel rokonok. Platont azért még sem szabad a mystikusok közé sorolnunk; valódi eszmeköre nem a mysticismus. Megesik ugyan, hogy inspiratiójának szárnyai, mint mondani szokta, messzire elragadják az emberek lakta világtól; de az igazán szépben sohasem csalatkozó érzéke, a helyes mérték megőrzésének ösztöne, mely az előbbivel összefügg (mert a szépség a megtestesült mérték), az élet szelid örömeinek szeretete, a sokratesi ihlet, lánglelkének páratlan harmoniája, mind ez azon folyvást emelkedett bölcselkedés korlátai között tartja őt, melyben a tiszta értelem s a tiszta szív uralkodik, de honnan semmi sincs kizárva, a mi csak némikép szép vagy igaz.

Platon valódi erkölcsi elve nem a lemondás, nem a lélek erőszakos meghasonlása önmagával; hanem az összhang és a béke. Az emberi lélek lázadásairól ugyanazt mond-

³² U. o., 66, μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ . . . U. o., 67, τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης.

³³ U. o., 67, χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Οἱ φιλοσοφοῦντες ἀποδνήσκουσιν μελετῶσιν.

³⁴ U. o., 69.

hatjuk, a mit Platon az államokban kitörő lázadásokról állít: «Ki szeretne jobban oly békét, melyet csak az egyik párt győzelme s a másiknak pusztulása árán vásárolhatni meg, sem mint a kettőjök méltányos kiegyezése által helyreállított egyességet és barátságot?»³⁵ Az emberi test és az emberi lélek háborújának legkedvezőbb befejezése nem a test kudarcza és pusztulása, hanem kibékülése a lélekkel s a kettő közti összhang: «Mind az, a mi jó, Platon szerint szép is, és semmi sem szép harmonia nélkül... Ha valamely hitvány gyöngé test erős és hatalmas lelket hordoz, vagy ha fordított az eset: az állat szépség nélküli, mert hiányzik belőle a lényeges harmonia; míg az ellenkező állapot a legszebb és legkellemesebb látvány, melyet megpillanthatunk. E kétszeres bajnak egy gyógymódja van csupán: nem kell kifejleszteni a lelket a test nélkül, sem a testet a lélek nélkül, hogy test és lélek megvédhessék magukat egymás ellen s e kölcsönös oltalomban föntartassék az egyensúly, s megőriztessék az egészség... Egyforma gondban kell részesítenünk lényünk minden alkotó részét, ha a világegyetem összhangzatának példáját követni akarjuk.»³⁶ Nem szabad tehát szó szerinti értelemben vennünk Sokratesnek a *Phaidon*-ban ajánlott tanácsát, hogy mondjunk le testünkről s természetes hajlamainkról; ne lássunk ebben azon intésnél egyebet, hogy legyünk bizalmatlanok érdekeink iránt, s hogy küzdjünk a testnek uralma s a szenvedélyek zsarnoksága ellen. Maguk érzékeink, Platon tulajdonképeni nézete szerint, korántsem megvetendők. A látás és a hallás csodálatos szervek, melyek föltárják a szépet az azokat takaró érzéki formák

³⁵ *Törvények*, 628.

³⁶ *Tim.*, 87.

alól. «A látás a javak legnagyobbika... A látásnak köszönjük a philosophiát is, melynél nemesebb ajándékot a bőkezű istenek nem is adhattak az emberi nemnek... Ugyanezt kell a hangról és a hallásról mondanunk... Az összhangzat kedvéért van meg fülünknek az a képessége, hogy fölfoghassa a zenei hangokat. A ki értelmesen foglalkozik a műzsákkal, nem fogja a harmoniát léha mulatságok szolgálatára aljasítani, mint jelenleg szokás; mert azért adták azt a műzsák, hogy törvényei alá vessük lelkünk rakoncátlan indulatait, a mint hogy a rythmust is azért adták, hogy ahhoz szabja mérték és kellem nélküli modorát az emberek tömege.»³⁷ Platon tehát nem ismerte félre az érzékek nemes hivatását; nem követeli a bölcs embertől azt a hiábavalóságot és lehetetlenséget, hogy ölje el érzékeit, és zúzza széjjel a műzsák és istenek becses ajándékát. Azt kívánja, hogy idomítsa érzékeit magasabb képességeihez, hasznosítsa értelmének és kedélyének tökéletesítésére, de ne szegődjék soha azoknak, mint valamely zsarnoki és rakoncátlan úrnak szolgálatába.

Hogy Platon erkölcstanának alapelvét nem túlzott kényszer és föltétlen lemondás, hanem az ellentétek kiegyeztetése és az összhang képezik, ezt a *philebosi* szép vita bizonyítja, mely nem irányul kevésbé az élvezetek túlságos ellenségei, mint romlott erkölcsű hívei ellen. «Akadna-e körünkben olyan, ki a legmagasabb fokú bölcsesség, ész, tudomány és emlékezőtehetség kedvéért lemondana az élvezetekről és fájdalmaokról, kicsinyről-nagyról, s a ki beléegyeznék abba, hogy egyáltalán semmi ilyenmő érzések ne bántsák?»³⁸ A bölcs ember ezt az érzéketlen életet,

³⁷ *Tim.*, 47.

³⁸ *Phileb.*, 21.

melyet a stoikusok utóbb ἀπαθεία-nak neveztek, csak oly kevéssé fogja kívánni, mint a merő élvezetekből álló életet; az ilyen élet nem volna teljes s nem elégítené ki az embert; az ilyen élet tehát nem is volna boldog. Az istenek élete talán ilyen, de az embereknek nem való.³⁹ Az erkölcsstan pedig az emberi boldogságot s az emberi bölcseséget keresi s ezeket az embereknek szeretné megszerezni. Boldog és bölcs csupán a vegyes élet,⁴⁰ melyben egyforma szerep jut a tudásnak és élvezetnek; igaz, nem minden élvezetnek,⁴¹ de legalább a tiszta, az egyszerű és valódi élvezeteknek, melyek a bölcseséget kísérik s jutalmazzák, meg azoknak az érzéki élvezeteknek, melyek egyszerű tárgyakból fakadnak s melyekkel nem jár semminemű fájdalom: a szép színek, a szép hangok, sőt a tiszta illatok élvezetének is. «Mint a regebeli pohárnok, két forrás közt válogathatunk; az egyik, melyből méz csurog, az élvezeteké; a másik a bölcsesség forrása, melyből nem bor bugyog föl, hanem egészséges, üdítő tiszta víz. Ezeket kell összevegyítenünk, a mennyire lehet.»⁴² A bölcsesség tehát nem csak előkészület a halálra, hanem az életnek ékessége is. Vegyületből ered a természetnek minden adománya; egyik része változó, laza, határozatlan, másik része pedig, mely az elsőt szabályozza, mérsékli és visszatartja, állandó. Olyan a csillagok pályafutása, az évszakok váltakozása; ilyen a testben az egészség és a lélekben a bölcsesség. A bölcsesség a léleknek egészsége.⁴³ Mind a kettő: egyensúly,

³⁹ U. o., 22 és 23.

⁴⁰ U. o., 61. Μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμικτῷ βίῳ τ' ἀγαθόν, ἀλλ' ἐν τῷ μικτῷ.

⁴¹ U. o., 63.

⁴² Phileb., 61.

⁴³ U. o., 425—426. *Köztárs.*, 444. Ἀρετὴ . . . ὑγίεια τις . . . καὶ εὐδαιμονία ψυχῆς.

s mind a kettő : összhang. Minden dolognak java a rend ; a háztartás java a kényelem, az ildom, a berendezés. A léleknek is kellően be kell rendezve lennie, hogy boldog és bölcs legyen.⁴⁴ A helyes mérték, mely a kellemet szüli, a jó és boldog léleknek jele ; mérték nélkül épp oly kevésbé létezik bölcsesség, mint zene. A philosophus is zenész.⁴⁵ Az arányosságnak, az összhangzatnak, a bölcs ember lelki szépségének ez állandó gondozása kétségtelenül a görög philosophusok legtöbbjének közös jellemvonását képezi ; de kiválólag föltalálható az Platonnál. A *Protagoras*ban azt mondja: «Az ember élete arányokra és harmoniára szorúl.»⁴⁶ Valahányszor az erényt ecseteli, Platonnál a művész képzelete mindig belevegyül az író erkölcsi érzületébe. S éppen a helyes mérték iránti előszeretete óvta meg Platont azon túlzásoktól, melyekbe utóbb a stoicismus elmerült ; ő nem utasította el az élvezetet s nem tagadta meg a fájdalmat. Ha azt állítja egy helyen, hogy a bölcs ember beéri önmagával, hogy a bölcs ember eltűri azoknak vesztét, kikhez legmelegebben vonzódott,⁴⁷ másutt értésünkre adja, hogy nem érzéketlenséget javasol, a mi csak ábránd lehetne, hanem nemes türelmet s bizonyos önmérsékletet embertársaink jelenlétében, *πότερον οὐδὲν ἀχθέσεται, τοῦτο μὲν ἀδύνατον, μετρίασει δὲ πὼς πρὸς λύπην.*⁴⁸

A helyes mérték, az összhang, a rend, ime ez a legfőbb jó. De hogyan valósíthatja meg az ember e jót saját lelkében ? Csak az erény útján.

⁴⁴ *Gorg.*, 504.

⁴⁵ *Köztárs.*, X, 581. "Εὐνπερ μέλλῃ (ὁ σοφός) τῇ ἀληθείᾳ μουσικός εἶναι, és IV, 414, μουσικώτατον καὶ εὐαρμόστατον.

⁴⁶ *Protag.*, 326.

⁴⁷ *Köztárs.*, III. k., 387. "Ηκιστ, ἄρα καὶ ὀδύρεσθαι, φέρειν δὲ ὡς πρατότατα.

⁴⁸ *Köztárs.*, X. k., 603.

De mi az erény? Platon az erényt, csak úgy mint mestere, Sokrates, az értelemmel hozza kapcsolatba. Az értelemnek pedig szerinte két foka van: a vélekedés és a tudás. Melyik határozza már meg az erényt, a vélekedés vagy a tudás? ⁴⁹

A vélekedés az ismeretnek oly közbenső állapota a tudatlanság és a tudás között, melyben az ész elvek nélkül ítél, s a nélkül, hogy számot tudna adni magának gondolatairól. Homályos és ingadozó ismeret ez, mely lehet hamis, de lehet esetleg igaz is. Ha igaz, akkor a vélekedés egyenesnek (ὁρθὴ δόξα) neveztetik, s ez esetben a gyakorlati élet csak annyi hasznát látja, mint a tudásnak. ⁵⁰ Ez vezérli a bírót, mikor törvénykezik, az ügyvédet, mikor védelmez, s az államférfiút vállalatái közben; ⁵¹ ez végre az, a mi a legtöbb ember szemében az erény alapelvének látszik lenni. Ha az erény nem a vélekedésből, hanem a tudásból folya, azok, kik erényesek, megtaníthatnának másokat, megtaníthatnák legalább gyermekeiket az erényre, a mint megtanítyák őket más tudományokra is. ⁵² De ki látta, hogy az erényt tanítani vagy tanulni lehetett volna? Athén legjobb polgárainak, Perikles, Themistokles vagy Cimonnak példája és tanácsa erényesebbé tette-e a népet, melyet kormányoztak? Hiszen még saját gyermekeiket sem tehették jobbakká és bölsebbekké. Ebből is kiderül, hogy az erény nem tudás, hanem vélemény, ösztön, isten ajándoka. ⁵³

⁴⁹ A tudomány és vélemény különbségére nézve lásd *Köztárs.*, V. k., 477. s k.; *Timaios*, 61.

⁵⁰ *Menon*, 97. Ὁυδὲ ἦττον ὠφελίμον εἰς τὰς πράξεις.

⁵¹ *Theaitetos*, 201; *Menon*, 99.

⁵² *Menon*, 89. és k.

⁵³ *Menon*, 99. Θεῖα μοῖρα παραγιγνομένη.

Ugyane következtetésre jut látszólag a *Menon* is. Bajos azonban föltenni, hogy ez volna Platon igaz meggyőződése. Valamint a vélekedésnél szerinte magasabb rendű ismeret is létezik, úgy magasabb rendű erényt is kell ismernie, mint azt, melyet hol vélekedési erénynek, hol meg népies vagy politikai erénynek nevez, mely szokásból és gyakorlatból fakadt, a philosophia hozzájárulása nélkül.⁵⁴ Ez a közönséges erény pompás szolgálatokat tesz a köznapi életben, s bizonyára többet ér, mint a mértéktelenség. De ha azon tudatlanok között, kik az erényt csak véletlenül gyakorolják, akadna ember, ki számot tudna adni az erény alapelveiről, ez második Teiresiasként egyetlen bölcs leszen az árnyékvilágban.⁵⁵

Van tehát egy valódi erény, melynek a vélekedési erény csak halvány árnyéka. Ennek a valódi erénynek forrása a bölcsességben rejlik, helyesebben mondva, a tudásban. Bölcsesség híján minden egyes erény haszontalan, vagy elégtelen: de ha karöltve jár a bölcsességgel, jeles mindmegannyi és üdvhozó.⁵⁶ A tudomány, mely a léttel, a változatlannal, az igazzal, a dolgok általános viszonyaival foglalkozik, nem szállhatja meg az emberi lelket a nélkül, hogy az erényeket magával ne vonzaná. Mert a tudományról a legtöbb embernek téves fogalma van; azt hiszik, hogy erő híjával van, s hogy nem az uralkodás és a parancsolás az ő hivatása. Pedig a tudomány éppen arra való, hogy uralkodjék az emberek fölött. A ki meg tudja különböztetni a jót a rossztól, azt nem győzi le semmi, és

⁵⁴ *Phaidon*, 82. Δημοτικὴν πολιτικὴν ἀρετὴν . . . , ἐξ ἑσους τε καὶ μελέτης γεγυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας.

⁵⁵ *Menon*, 100. Ὅσπερ παρὰ σκιάς *Phaidon*, 68. Ἀκταγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετή.

⁵⁶ *Menon*, 88. Μετὰ μὲν νοῦ ὠφέλιμα, ἄνευ τὲ νοῦ βλάβερα.

soha sem tesz majd egyebet, mint a mit a tudomány parancsol.⁵⁷ A ki észszerűen s folytonosan az igazsággal él s avval foglalkozik, hogy ne szeretné az igazságot, s hogy ne utálná a hazugságot? Okvetlenül őszinte lesz. Meg a ki mindig az értelmi világgal érintkezik, hogy ne vetné meg a mértéktelen testi gyönyöröket? Tehát mértéktelen is lesz. Hogy ne volnának fenkölt érzelmei, hogy ne volna közönyös az élet iránt, hogy ne volna barátságos az emberekkel, szóval hogy ne volna birtokában minden erénynek és a lélek minden jó tulajdonságainak?⁵⁸

Az erénynek és a tudománynak ez összezavarása magyarázza meg Platonnak egy másik tévedését, melynek csírája ugyan már ott van Sokratesnél, de szükségképen ki kellett fejlődnie Platon lélektani rendszeréből. Platon valójában nem tett különbséget a gondolkozás és az akarat tehetségei közt; nála az ész végez mindent: fontol, rendelkezik és határoz. Az észen túl nem ismeri csak a szenvedélyes és vak hajlamokat, a θυμός-t vagy επιθυμία-t, melyek hol engedékenyek, hol lázongók, de két ellentétes cselekvés közül szabadon választani egyaránt képtelenek. Ebből az következik, hogy az emberi léleknek kétféle állapota van: az, melyben a lélek világosan látja a jót, vagyis a melyben az ész szólal meg és parancsol, s az az állapot, melyben a lélek nem látja meg a jót, vagyis midőn a vágy dönt egyedül. Az első esetben az ember szükségképen az észet követi, a másodikban a vágyat. Ha látná

⁵⁷ *Protag.*, 352. 'Η ἐπιστήμη... οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ... μὴ ἂν κρατεῖσθαι (ἀνθρώπων) ὑπὸ μήδενος, ὥστε ἄλλ' αὐτὰ πράττειν ἢ ἂν ἡ ἐπιστήμη καλεῖται.

⁵⁸ *Köztárs.*, VI. könyv, 485. s. k.

a jót, okvetlenül az után indulna; és csak azért kerüli, mert nem ismeri. Ez a lélektani elmélet kizárja azt a közbenső állapotot, melyben a lélek nem teszi meg a jót, bár ismeri és szereti, s a rosszat választja, melyet hasonlóan ismer, de gyűlöl. A lelki élet eme tünetét, noha nem fér a rendszerébe, még nem írta le senki oly szépen, mint Platon a *Törvények*ben. «Elmondom, úgy szól, mi a legnagyobb tudatlanság; az, ha valamely dolgot jónak és szépeknek tartunk, de a helyett hogy szeretnők, elfordulunk tőle; s az is tudatlanság, ha szeretjük és elsajátítjuk azt, a miről tudjuk hogy rossz és igazságtalan.»⁵⁹ Platon ismeri tehát ezt az állapotot, és igen helyesen írta körül; de nem különös-e, hogy az értelemnek és a vágynak eme harcát a legnagyobb tudatlanságnak nevezi? Tudatlanság-e az, ha elfordulunk valamely dologtól, melyről tudjuk hogy jó? — Platon csakugyan rendszeresen vonakodik elismerni azt, hogy a rosszat követő ember igazán ismerheti a jót. Szótárából kiküszöböli ezt a kifejezést: az élvezetek rabja;⁶⁰ s ellentétbe jutva egyéb tanaival, azt kérdezi, vajjon szántszándékkal kerülheti-e az ember azt, a miről tudja, hogy az neki jó és előnyös, avagy szántszándékkal törekedhetik-e arra, a miről tudja, hogy rossz és ártalmas. Felejti, hogy jó és rossz nem mindig azonos az előnyössel és ártalmassal. Platonra nézve az említett tévedés végzetes. Így azt állítja, hogy a gonoszság nem lehet szándékos. «Senki sem azért gonosz, mert az akarna lenni; hanem azzá válik testének valamely rossz hajlama vagy lelkének rossz nevelése következtében; ez oly szeren-

⁵⁹ *Törvények* III. 689.

⁶⁰ *Protag.*, 353. ὅτι πρὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶται (legyőzteni az élvezetek által).

csétlenség, mely mindnyájunkat érhet.»⁶¹ Ez pedig nem egyéb mint a szabad akarat tagadása. A mi annál különösebb, mert az erkölcsi felelősség elvét föntartja, mondván: «Az ember felelős a maga választásaért; istennek nincs ahhoz semmi köze.»⁶² Hogyan egyezik ez meg az erény és tudás azonosságának elvével?

Platon erkölctana tehát éppen nem askéta-morál; inkább abban hibázik, hogy túlságosan metaphysikai. Az erénynek gyönyörű ideálját állítja elénk, de meg nem mondja, mi módon lehet elérni, s azon föltevésből indul ki, hogy a jó ismerete elegendő annak gyakorlatára is; az ember személyes tevékenységét nem veszi tekintetbe; s rendszerének ez a gyöngé oldala, melyet Aristoteles oly helyesen fölismert, s melyen javítani is igyekezett.

Az erény, mint olyan, egységes; de lényegének egysége daczára mégis többféle neme különböztethető meg.⁶³ A mint a lélek, mely szintén egységes, többféle képességből és különböző működésből áll, úgy az erény is, mely végcéljában egy, sokféle tehetségeinkhez való viszonyában s e különböző viszonyai szerint különféle neveket is vesz föl. Ha a lélek nem volna egyéb, mint értelem, egyetlen erénye a bölcsesség, a σοφία, volna, vagyis az a tudomány, mely az egyén általános javát tekinti s mely különböztetni tanít az igaz és a téves, a jó és a rossz, a hasznos és ártalmas között; az a tudomány, mely rendelkezik, mely megítéli, mi felel meg a lélek egyes részeinek s mi a léleknek a maga teljességében; a bölcsesség tehát, hogy úgy mond-

⁶¹ *Tim.*, 86; *Protag.*, 358; *Törvények*, V, 781. 'Ο ἄδικος οὐχ ἔκων ἄδικός . . . ἀλλὰ ἐλαυνός μὲν πάντως ὁ ἄδικος.

⁶² *Köztárs.*, X. k., 617. Αἰτία ἐλομένου: Θεὸς ἀναίτιος.

⁶³ *Törvények*, XII. k., 965.

juk, a kormányzásnak volna erénye.⁶⁴ De a léleknek még más két része is van, a θυμός és az ἐπιθυμία, s ezek mind-egyikének megvan a maga külön erénye, nem ugyan önmagánál fogva, hanem az észhez való viszonya szerint. Az ész által vezérelt θυμός-nak sajátos erényét Platon bátorságnak, ἀνδρεία-nak hívja. Ez alatt nem a rettenthetetlenséget érti, mely semmitől vissza nem riad, se nem a kérkedő vitézkedést vagy az oktalan vakmerőséget. De minthogy az erény tudomány s minden erénynek külön tudomány felel meg, a bátorság: azon dolgoknak helyes ismerete vagyis tudománya, melyektől félnünk kell, s melyektől félnünk nem kell.⁶⁵ A mi pedig a lélek utolsó alkatrészét illeti, ennek erényét saját szolgasága képezi. Az egyetlen jó, melyre képes, az engedelmesség. A vágyaknak az ész alá való rendelését: mértékletességnek, σωφροσύνη-nek⁶⁶ nevezi.

Van az erénynek egy negyedik neme is. Ez lelkünk három alkatrésze közt föntartja az egységet és a rendet, féken tartja egyes tehetségeinket, fölügyl, vajjon gyakorolják-e a nekik megfelelő erényeket, éleszti végre és megóvja a többi három társat. Ez erénynek leghívebb képmását a jól rendezett állam nyújtja, hol kiki elvégzi saját teendőjét a nélkül, hogy szomszédja dolgaiba ártaná magát; hol mindenki egyetlen föladatara szorítkozva, jól elvégzi a munkát, melyre a szokás és természet megtanította. Az ezzel ellentétes kép oly államban található föl, hol mindenki ugyanazt a dolgot akarja végezni, hol mindenki parancsolni, de engedelmeskedni senki sem akar,

⁶⁴ Köztárs., IV. k., 441. Οὐχοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἀρχεῖν προσήκει σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς ἀρρομηδείαν.

⁶⁵ Protag., 360; Köztárs., IV. k., 430, 442.

⁶⁶ Köztárs., u. o.

hol a szerepek zűrzavarában elvesznek és elfajulnak az egyesek sajátos tehetségei és erényei; szóval ott, hol le van döntve minden korlát s a legnagyobb anarchia uralkodik. Az igazságosság⁶⁷ az emberből helyes arányú, harmonikus egészet teremt; ⁶⁸ az embernek e belső sajátosságából fakadnak mind azon cselekedetek, melyeket igazságosoknak szokás nevezni; a vagyonszerzésben, a test gondozásában, a közügyekben épp úgy, mint a magánélet viszonylataiban, az igazságos ember a szép rend ellenére mit sem fog elkövetni. Ugyanaz a törvény, melynek készítésére önmagában tart rendet, tiltja el őt attól, hogy más embert megfoszszon tulajdonától, legyen az becsülete vagy anyagi java. Az igazságosság tehát mindenkinek megadja, a mi megilleti.⁶⁹ Egyenes ellentéte az erőszaknak; nem alapszik tehát az erősebb jogán, a mint a sophisták hirdették,⁷⁰ hanem éppen ellenkezőleg, a gyöngé és a hatalmas egyenlőségén. De az igazságosság nem is az a mesterség, melynél fogva barátainkkal jót, ellenfeleinkkel pedig rosszat teszünk. Az emberhez nem méltó, hogy más valakinek bajt okozzon; ⁷¹ még az sem méltó hozzá, hogy rosszal viszonozza a rosszat, bármennyi jogtalanságot szenvedett is ő maga.⁷² A rossz egyáltalán nem lehet az

⁶⁷ *Köztárs.*, IV. k., 433, 443. Platon az igazságosságot mindig e szavakkal jellemzi: τὸ τὰ αὐτὸν πράττειν, ἢ τὸν ἕκαστον τὰ αὐτοῦ πράττειν δύναιμις . . . τὰ οἰκεία εὐδόμενον.

⁶⁸ *U. o.*, 443. Κοσμήσαντα καὶ ξυναρμόσαντα.

⁶⁹ *U. o.*, 433. "Ὅπως ἂν ἕκαστοι μὲν ἔχωσι τὰ ἀλλότρια μῆτε τῶν αὐτῶν στέρωνται.

⁷⁰ *Köztárs.*, I. k., 338.

⁷¹ *U. o.*, 335.

⁷² *Kriton*, 49. 1. Οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν . . . ἐπειδὴ γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν . . . οὔτε κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὅτιοῦν πάσῃ ὑπ' αὐτῶν.

igazságnak tárgya. Minden mesterségnek, képességnek, működésnek tárgya csak annak a dolognak vagy lénynek java lehet, a melylyel foglalkozik.⁷³ Az orvos a betegnek, a pásztor nyájának nem akarhat bajt okozni. Az igazságosság továbbá a törvényeknek való engedelmesség.⁷⁴ Sokrates is első sorban ezt értette igazság alatt; ennek volt ő maga is egy csudálatra méltó példája. De bármily alakban jelentkezék az igazság, mindig rendföntartás az, a rend megőrzése úgy önmagunkban, mint másokhoz való viszonyainkban; annak gyakorlása, a mi jó és a természetnek megfelelő. A természet azonban nem olyan, mint a milyennek a sophisták meghatározták; nem a vágyak szilajsága és az erőszak rakoneczátlanúsága. «A mi igazán természet szerinti, az a törvény uralma azon lények fölött, melyek azt önszántukból s kényszer nélkül elismerik.»⁷⁵ A mi magát a törvényt illeti, az nem az emberi önkény műve; az az észnek parancsa; változhatatlan és sérthetetlen parancs, mely ellen véteni semmi ürügy alatt sem szabad.

Platonnak egyik legszebb tana az, mely az igazság és boldogság összhangzatáról, mondhatnók azonos voltáról szól. A köznép ez összhangot nem ismeri, mert a boldogságot a mindent megtehető hatalomban keresi; és a sophisták, a nép előítéleteinek e czinkostársai, éppen nem tagadták meg e fölfogást, midőn azt a gyöngeséget és védtelenséget állították gúnyosan az igazságos emberrel szembe, melyet ez nálánál ügyesebb és hatalmasabb emberek környezetében rendszerint érezni fog. Helyezzük egymás mellé

⁷³ *Köztárs.*, I. k., 346.

⁷⁴ Lásd az egész *Kritont*.

⁷⁵ *Törvények*, III. k., 690. Κατὰ φύσιν δὲ τὴν τοῦ νόμου ἐχόντων ἀρχὴν, ἀλλ' οὐ βιαίων πεφυκότων.

a teljes igazságtalanságot és a teljes igazságot; egy részről álljon valamely igazságtalan ember, fondorkodó, hatalmas s képmutató, ki ismerve a világot, mely a látszattal be szokta érni, az igazságosság mezébe burkolódzik; képzeljünk vele szemközt egy igazságos embert, magában állót, védtelent, ki járatlan az erőszak és cselszövés mesterségeiben, szóval olyat, ki tényleg igazságos s nem csak látszatra az. Mi fog történni? Az igazságtalan ember minden vállalkozását siker fogja koronázni; becsülni fogják, gazdag lesz, hatalmas; kincseivel meg fogja vásárolni az embereknek és az isteneknek kegyét, s mire halála órája üt, tisztelettel halmozottan fog sirba szállani. Az igazságos embert ellenben keresztre fogják feszíteni, s ott kínok és megaláztatások közt fog kiszervenvedni.⁷⁶

De mindez csak külszín. A fődolog az, hogy a lélek egészséges legyen s ne beteg. Az igazságos vagyis jól szabályozott lélek egészséges; magában hordja kincseit; egyébbel nem törődik. Az emberek boldogságát nem a külső élet eseményei szerint kell megítélni: «Látod-e Archelaost, Perdikkas fiát, kérdi Pólos Sokratest a *Gorgias*-ban? — Nem látom ugyan, de olykor hallok felőle egyet-mást. — Mit képzelsz, boldog-e vagy boldogtalan? — Fogalmam sincs, Pólos; még sohasem beszélgettem vele. — Te tőled kitelik, Sokrates, hogy azt állítod, nem tudod boldog-e a hatalmas király? — Igazat mondok, míg nem tudom hányadán áll tudomány és igazságosság dolgában.»⁷⁷ Mivel az igazságossággal semmi sem vetekszik, nincs is annál boldogítóbb. Viszont semmi oly rút, semmi sem oly szerencsétlenség, mint az igazságtalanság, bárha

⁷⁶ *Köztárs.*, II. k., 360, 361.

⁷⁷ *Gorg.*, 470.

siker koronázza is. Az igazságos lélek belső elégedettsége fölér azoknak az embereknek múló örömeivel és kicsapongó élvezeteivel, kik mindenre képesek és mindent merészelnék. «Az igazságos ember inkább elszenvedi az igazságtalanságot, sem hogy elkövesse.»⁷⁸ Nem a fájdalomtól kell félnünk, hanem a betegségtől. — Az igazságnak és igazságtalanságnak ez összehasonlításában, mely oly bámulatos s oly fönséges, mintha Platon az Üdvözítő kinszenvedéseit akarta volna eleve megírni, mégis mintha meg akarná a szerző az igazságosságba vetett bizalmunkat tántorítani; de az ellenkező hatást éri el, midőn leírásából az igazságosság örök szépsége tűnik elő. Mert ugyan mily benyomást nyer a lélek a megalázás és fájdalom e képeinek láttára? Talán ellenszenvet érez az igazságosság iránt, mely rosszul jutalmazza őszinte híveit? Bizonyára nem; sőt önkéntelenül nagyra becsüli azt az erényt, mely szeplőtlen tisztaságát meg tudja óvni a nyomor, a megvettetés, a halál s mind annak közepette, a mit az emberek leginkább gyűlölnék. Az igazságosságot, főkép ha kedvez neki a szerencse, könnyen össze lehet tévesztetni azon javakkal, melyek követik. De ha kifosztatik, gyötörtetik, megaláztatik: akkor egymagára van utalva és sajátos, tiszta, egyszerű szépségében tündököl.

Ha az igazságosság a lélek java és egészsége, ha az igazságtalanság a lélek baja és szégyene, úgy a büntetés a lélek gyógyszere.⁷⁹ A büntetés nem egy nagyobb baj, mely az igazságtalansághoz járul, s azt elviselhetetlenné

⁷⁸ *Gorg.*, 469. 'Ελοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν.

⁷⁹ *Köztárs.*, IV., 444. 'Αρετὴ ὑγίεια . . . καὶ κάλλος . . . ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχρὸς καὶ ἀσθένεια. *Gorg.*, 478. 'Ιατρικὴ πονηρίας ἢ δίκης.

teszi; fájdalmas bár, de üdvös jó, mely helyre üti az elkövetett hibát. Ha az ember boldogsága abban áll, hogy rendben él, ebből kilépven, boldogságra csak úgy tehet szert, ha abba ismét visszatér. Vissza pedig csak a büntetés vezetheti. Minden hiba megtorlásért kiált, a hiba pedig rút, mert igazság- és rendellenes. A bünhődés szép, mivel minden szép, a mi igazságos; még az igazságért való szenvedés is szép.⁸⁰ Az erkölcsi philosophia nem ismer magasztosabbat, mint a következő mondásokat, melyek a büntető igazságszolgáltatásnak örök érvényű alapelvei: «A ki bünhődik, úgy mond Platon, az megszabadul lelke bajától. A büntetés bölcseségre tanít s igazságosságra szorít. Az igazságtalanság csak másodrendű baj, de a büntetlen igazságtalanság minden létező baj közül a legelső és legnagyobb. A ki igazságtalanságot követett el, menjen és jelentkezzék ott, hol kellő büntetésben részesül; igyekezzék a bíróhoz, mint orvoshoz, nehogy az igazságtalanság betegsége, mely lelkét terheli, titkos s idővel gyógyíthatatlan romlást idézzon elő.»⁸¹ A büntetésnek ím' ez a valódi alapelve. Helyes erkölcsök szerint a büntetés nem sújt, hanem fölemel; a büntetés nem halálos mérreg, hanem gyógyszer, mely fájdalmas válságok után észrevétlenül új életre hív.

Mind eddig az emberi természet észleletének köréből nem léptünk ki; Sokrates e módszere, bőven alkalmazva, elvezetett bennünket azon erkölcsi rend fogalmáig, mely az ember valódi javát és igaz boldogságát foglalja ma-

⁸⁰ *Törvények*, V. k., 728.

⁸¹ *Gorg.*, 477, 479. 1. Δεύτερον ἄρα ἔστι τῶν κακῶν μέγεθος τὸ ἀδικεῖν. τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μεγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν.

gában.⁸² De ha nem bontakozunk ki e módszer béklyóiból, ez erkölcsi rend szükséges voltát nem fogjuk megérteni soha, s ez igazság csak légből kapott föltevésnek, alaptalan törvénynek, forrás nélküli folyónak fog föltünni. Hogy az erkölcsstan legfőbb elvét megértsük, az eddiginél mélyebb és pontosabb módszert kell alkalmaznunk, olyat, mely egyenesen az elvre irányul, olyat, mely az erény lényegéről közvetlenül a jó lényegére emelkedik: ez pedig nem lehet más, mint a dialektikai módszer.⁸³

Dialektikainak azt a módszert nevezzük, mely a concret s tökéletlen dolgoktól az absolut és tökéletes typusokhoz emelkedik föl, melyeknek az előbbieket csak halavány másolatai, vagy rossz utánzatai csupán. A dialektika a sok mindenféle emberi cselekedet közül, mely lehet igazságos és igazságtalan, tisztességes és bectelen, félig tisztességes s félig igazságos, megtalálja a valódi igazság eszméjét, melyet ugyan halandó ember nem bír megvalósítani, mindazáltal törvénye az emberi életnek, s az az elv, melyből az ember megtanulja, mi a jó és szép ebben az életben. De azok az eszmék, melyeket a dialektika a különleges dolgokról föltár, csak támaszpontul szolgálnak neki, csak hypothesisekül, hogy magasabbra emelkedjék. Azok önmagukban elégtelenek s azon föltevésen alapulnak, hogy valami magasabb dolog létezik fölöttük, olyan,

⁸² Az erkölcsstanra alkalmazott pszichologiai módszert Platon nagyon megbecsülte: Μνημονεύεις μὲν που . . . ὅτι τρίτῃ εἰδῇ ψυχῆς διαστησάμενοι συνεβιβάλομεν δικαιοσύνης τε περὶ καὶ σωφροσύνης, καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὁ ἕκαστος εἶη. *Köztárs.*, VI., 504.

⁸³ *Köztárs.*, IV. k., 435. Μακρότερα καὶ πλείων ὁδὸς ἢ ἐπὶ τούτῳ ἄγουσα. *U. o.*, VI., k. 504, μακρότερα περίοδος; lásd az egész VI. és VII. könyvet. V. ö. Janet Paul, *Essai sur la dialectique de Platon*. 2-dik kiad. Paris, 1861.

melynél még magasabb már nem létezik, ἀβταρκες, ἱκανόν, ἀνυποθέτον. Így a tisztességesnek és az igazságosnak eszméje is egy másik, tökéletesebb és teljesebb eszmétől ered, s ebből meríti világát, létét, hasznosságát; s ez a másik eszme: a jó eszméje. S valóban úgy van, hogy mind az, a mi a tisztességes és igazságos, az jó, s hogy a jó az erénynek végső oka.⁸⁴ De hát voltaképen mi ez a jó? A jót elemezni nem lehet; oly meghatározhatatlan valami, mely előtt véget ér a kutatás. Az emberi életben megvalósuló jónak eszméjét szét lehet bontani alkotó elemeire, meg lehet benne különböztetni az élvezetet és az értelmet, az utóbbiban pedig igazságot, arányosságot és a szépséget.⁸⁵ De a föltétlen jót nem lehet elemekre bontani. Alapelve ugyan az igazságnak és a tudománynak, de nem azonos velök; alapelve a létnek is, de fölötte áll.⁸⁶ Nem elég világos, de azért érzékeltetőbb fogalmat alkothatunk magunknak, ha a szépség alakjában képzeljük. A szépség a szeretet által kedvelt jó. E két eszme, mely a természetben egymástól elkülönítve áll, eredetében egymásba olvad. Hogy mily tökéletes ez a ki nem fejezhető alapelv, azt egy durva metaphorával érzékíthetjük meg. Gondoljunk a látható napra, mely világot s egyúttal életet ad.⁸⁷ Ilyen mind annak az ős-forrása is, a mit az ember gondol és szeret; ilyen a bölcsesség végső tárgya.

E végső alapelve, melyhez a dialektika ily tekervényes úton s ily fáradságos vajúdas után jutott el, igazi nevén Istennek kell neveznünk. Isten a végső elve mindennek, a

⁸⁴ *Köztárs.*, VI. k., 505.

⁸⁵ *Phileb.*, 65: κάλλει καὶ ἁρμομονίᾳ καὶ ἀληθείᾳ.

⁸⁶ *Köztárs.*, VI. k., 509.

⁸⁷ *U. o.*

mi tiszteletre méltó, igazságos és szent. A theologusok e korban még az erkölcs eredetét is az istenekkel hozták kapcsolatba; azt mondták: szent az, a mi az isteneknek tetszik.⁸⁸ De mikép egyeztessük meg az örökérvényű, változhatlan erkölcsi eszméket az olyan mythológiával, melyben az istenek szünetlenül veszekesznek, ízlés, érzelem és vélemény különbsége miatt folyvást pártokra vannak oszolva. Ha az a szent, a mi az isteneknek tetszik, midőn a mi az egyik istennek tetszik, a többieknek nem tetszik, mi legyen a szentnek közös s általános eszméje? Bár mikép cselekedjék az ember, valamely istenségre mindenestre hivatkozhatnak, akár mint tekintélyre, akár mint büntőrsra.⁸⁹ Vagy tán csak az szent, a mi valamennyi istennek tetszik?⁹⁰ Ha így teszszük föl a kérdést, még nagyobb nehézségre bukkanunk. Azért szent-e az, a mi szent, mert az isteneknek tetszik, avagy fordítva, azért mert szent, tetszik-e az isteneknek?⁹¹ Más módon kifejezve: van-e annak, a mi szent, sajátos léte, létezik-e önmagától? vagy csak az istenek jóvoltának s szeszélyének köszöni létét? Platon philosophiai rendszere erre világosan megfelel. A szent nem az istenek önkényétől és szabad választásától függ, hanem önmagánál fogva olyan, a milyen, s ha principiuma Istenben van, úgy az Isten lényegén alapúl s nem ered annak szabad akaratától. Isten a szentnek, az igazságosnak és minden erkölcsi eszmének lényegi s örökké élő oka. Platon a mythológiában csak oly kevésbé engedi meg a sophistikát, mint a philosophiá-

⁸⁸ *Eutyphron*, 6.

⁸⁹ *Eutyphron*, 7—8.

⁹⁰ *U. o.*, 9.

⁹¹ *U. o.*, 10.

ban; és nem ismer el más istenit, csak az értelmet és létet.

Ha az erkölcsi rendnek alapelve az Isten, úgy az erény Isten példájának követésében áll.⁹² Minden dolognak igazi mértéke az Isten: a jóban és az igazságban oly mértékben részesülünk, a mennyire Istent megközelítjük.⁹³ A barátság kötelékei kapcsolják az eget a földhöz, s hasonló viszony csatolja az embert az Istenhez. Az ember e köteléket igazságossága és mértékletessége által szorosabbra fűzi. Még szorosabbra fűzheti azon legfelsőbb erény által, mely készségesen adózik az Istennek azzal, mi őt megilleti; áldozattal, ajándékkal, könyörgéssel, szóval minden nemű hódolattal, melylyel a tökéletlen lény oly felsőbb lény iránt viseltetni tartozik, minő az emberi nem teremője és jötevője, a világegyetem principiuma, a létnek és a jónak kútforrása.⁹⁴ Ez az erény az istenfélés. Ez az erény nem valami üzlet ember és Isten között, mint a tömeg képzele, nem szolgálat ellenszolgálatért, a mi már az egyik fél tökélyénél s a másik fél tökéletlenségénél fogva sem volna lehetséges; hanem tiszteletteljes hódolat, melylyel az éretnyes lélek az istenek felé tekint, önkéntes adományokkal tanúsítva saját törpeségét és amazok fönségét.

Ha e magasságig követjük Platon tanait, nem lephet meg bennünket szent Ágoston azon állítása, hogy az ó-kor philosophusai között Platon az egyetlen, ki ismerte a legfőbb jót, mert csak ő helyezte azt Istenbe: « Minden philosophus hátráljon meg Platon és tanítványai előtt — így szól — mert ők az emberi boldogságot nem a testi és szellemi

⁹² *Theaitetos*, 176. Ὁμοίως θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν.

⁹³ *Törr.*, IV. k., 716. Ὁ θεὸς πάντων χρημάτων μέτρον.

⁹⁴ *Gorg.*, 507, 508.

élvezetekben lették, hanem az Istenben való gyönyörködésben, mely nem olyan, mint az a gyönyör, melyet a szellem talál a testben, vagy barát a barátban, hanem a milyent a szem érez, ha a világot tekinti. A legfőbb jó Platon szerint: az erényes élet; erényesen pedig csak az élhet, ki az Istent ismeri s Isten példáját követi. Ez a boldogság egyetlen forrása. Ezért mondja Platon: bölcselkedni annyit tesz, mint Istent szeretni. A miből az következik, hogy a bölcselkedő — vagyis a bölcsesség barátja — akkor válik boldoggá, midőn Istenben gyönyörködni kezd.»⁹⁵ Ez idézet szó szerint ugyan nem fordul elő Platon irataiban, de Platon alapgondolatát igen híven tükrözi vissza; s bizonyos, hogy Platon szerint az erény legmagasabb foka a legfőbb szépnek s a legfőbb tökélynek szemléletében és szeretetében áll.

E verőfényes magaslatról hogyan szálljunk alá az emberek lakta barlangvilágba? Már pedig a philosophiai élet sines fölmentve a földi lét szabályai alól. Annyi azonban kétségtelen, hogy ez élet annál szabadabb és annál tisztább, mennél szerencsésebb és mennél kedvezőbb föltételeket talál a földön. E föltételek legfontosabbika a jó kormányzat.

Társadalmunkban a philosophus megfelelő kormányforma híján, mint a mostoha talajba ültetett növény, elhervad és elpusztul; ha belseje nincs is egészen elromolva, képtelen lesz oly szép virágokat és oly édes gyümölcsöket teremni, minőket a jó kormányzat egészséges földje és tiszta levegője önmagától fakasztana. A philosophiát kedvelő lelkek, kiket a rokonok és barátok hizelgése már

⁹⁵ *De civitate Dei*, VIII. könyv, VIII. (Em. Saisset francia fordításában II. k. 85. l.)

zsenge korukban elkapathat, kik ferde nevelés által oly könnyen sajátíthatják el a tömeg téves világnézetét, kiket már hajlamaik előkelő volta is tévútra vezethet, s kik annál makacsabbul ragaszkodhatnak a rosszhoz, minél több hajlandóságuk volt a jóhoz: a gazdagság, hatalom és kormányzás kedvéért cserben hagyják a bölcselkedést. Viszont álbölcselkedők, oly bűnösök módjára, kik a templomokba menekülnek, elhagyják szolgai alacsony foglalkozásukat, hogy a philosophiához szegődjenek, melyet aztán önnön gyalázatukkal moeskolnak be. Ha aztán a philosophia muzsája ily mélyre sülyed, mit tehet az a ritka lélek, ki isteni kegyelem folytán, szerencsés körülmények között, a romlás és pusztulás ennyi alkalmától meg tudott menekülni? Gyöngébb levén, sem hogy szembe szállhatna az igazságtalansággal, előkelőbb, hogy sem beszennyezhetné magát vele, mi mást tehet, mint hogy az útas példáját követi, ki vihar idején az égzengés, eső és por elől félre vonúl, s bizalommal néz a jobb és derültebb idő elé?⁹⁶

Ilyen száműzetésben él a philosophus a mi államainkban; valódi hazája az egészséges és jól rendezett kormányzat; más helyütt szükségkép tönkre megy. Ily módon tehát a tökéletes élet leírása hiányos, ha föltételei közül a tökéletes kormányformáról megfelelkezünk. Az erkölcsöt a politika egészíti ki s koszorúzza meg.

Platon politikája. — Sokrates, mint láttuk, mindig élesen kikelt a végletbe vitt demokratia ellen; de azért még sem lehet mondani, hogy az aristokrata párthoz tartozott volna. Nem követelt honfitársaitól egyebet, mint hogy térjenek vissza Solon alkotmányára: a mérsékelt demokratiára. Mégis magára vonta a néppárt gyűlöletét, s

⁹⁶ *Köztárs.*, VI. k., 491. és 496.

midőn ez a párt a theologiai fanatizmus s az ósdi előítélet embereivel erősödött, Sokrates elveszett. A philosophia ellen elkövetett e merénylet Sokratesnek száműzött és menekülni kénytelen tanítványait természetesen annak a pártnak karjaiba hajtotta, melyhez különben is leginkább vonzódtak: az aristokrata pártba. Sokrates tanítványainak iratai, keserű s maró vádakkal illetik a demokratiának nem csak kinövéseit, hanem alapelvét is. S a mint azok, kik hazájok alkotmányát nem szeretik, rendesen tenni szokták: a szomszédban keresték a jó kormányzat mintaképét és eszményét. Ez Platont csak úgy jellemzi, mint Xenophont. Ez utóbbi szatirát írt a népies kormányzatról az *Athén és Lakedaimon alkotmányairól* szóló, neki tulajdonított iratokban,⁹⁷ és hogy azt összehasonlítás útján is tönkre tegye, a böles lakedaimoni kormányzattal állította szembe. Hasonló szellem lengi át Platon politikai műveit. A különbség köztük az, hogy míg Platon sokkal magasabb szempontra helyezkedik s a dolgoknak elméletével foglalkozik, addig Xenophon gyakorlati politikus léte, a megfigyelésre szorítkozik. A száműzött s külföldi szolgálatba szegődött Xenophon, ha szabad mondanunk: emigrans; míg Platon, ki mélyen megvetett hazájában szabadon és kényelmesen élhetett, mindenekelőtt utópista volt. Mindkettőjük szemében Sparta Athént mélyen megszégyenítő mintául szolgál; de Platon még tovább megy; a szeszélyes demokratikus szellem iránt érzett ellenszenvében nem csak Lakedaimont ajánlja mintaképül, hanem Krétát, sőt Egyiptomot is; s az ő ideálja már nem csupán az arisztokratia, hanem a theokratiának bizonyos neme.

De ha a politikai irányzat és a demokratia iránti ellen-

⁹⁷ Lásd fönnebb 147. és 151. l.

szenv tekintetében Xenophont össze lehet is hasonlítani Platonnal, a párhuzamot tovább folytatni nem lehet. A *Kyropaidia* szerzőjének alkotásai közül ugyan mi volna ahhoz a hatalmas politikai rendszerhez hasonlítható, melyet Platon három nagy munkájában: a *Politikában*, a *Köztársaságban* és a *Törvényekben* megteremtett és kifejtett; ahhoz a rendszerhez, melyben tagadhatlanul bizonyos pártszellem is nyilatkozik, de mely mégis egy széles látkörű philosophiai conceptio, s az első emlékszerű munka, mely tudományos alapon fogja föl, s tudományos módszer szerint tárgyalja a politikát. Aristotelest illeti kétségkívül a dicsőség, hogy a politika részére határozott rendszert s teljes, tudományos keretet állapított meg; de a politikának majdnem valamennyi problémáját, habár kevésbbé szabatos alakban, Platon állította föl, s ha kétség fér is hozzá, vajjon helyesen oldotta-e meg azokat, fölfogása mélységét tagadni nem lehet.

A *Politika*, a *Köztársaság*, a *Törvények* képezik Platon politikai fejlődésének egyes fokozatait. E párbeszédnek elsejében sok ügygyel-bajjal törekszik a politikát logikailag meghatározni; a másodikban nagyszerű vonásokban állítja elénk a tökéletes állam eszményi képét; a harmadikban az aggastyán bölcseségével egy lehetséges és javított állam tervét szerkeszti meg. E három műalkotás közül a legnagyobb és legeredetibb bizonyára a *Köztársaság*; de ennek helyesebb megítélése végett nem érdektelen a *Politikában* megrajzolt első vázlattal is megismerkedni. Mert ebben, bár kezdetleges alakban, de már határozottan domborodnak ki a platoni politika legfőbb jellemvonásai, jelesen: a tudomány vezérszerepe, a politika és a neveléstan összevegyítése, az erős és gyenge sajátságoknak a jellem alakulását meghatározó elegyülésének annyira eredeti és igaz

elmélete, továbbá az állam befolyása a házasságkötésre, végre a törvényhozás lenézése, s a szabadság iránti közöny.

Platon szerint a politika nem művészet, hanem tudomány, még pedig inkább elmélkedő mint gyakorlati tudomány.⁹⁸ A magánember épp úgy elsajátíthatja, mint a közügyekkel foglalkozó. Az a valódi király, a ki elsajátította, még ha nem rendelkezik is hatalommal és ha arra nem tarthat is igényt.⁹⁹ A politika alatt nem azt a művészetet kell érteni, mely a folyton megújuló bajok orvoslására mindenféle törvényeket alkot; nem azt a művészetet, mikép kell a békét föntartani s mikép hadat viselni, mily szavakkal lehet a nép kegyét megnyerni, mikép kell határozatokat hozni, mi módon lehet az ország jövedelmeit szaporítani stb. Ez a köznapi politikusok mestersége. A valódi politika az emberek javítását tűzi ki célul.¹⁰⁰ De a politikusok, mint a jósok, meg a költők, nem tudják,

⁹⁸ *Polit.*, 259.

⁹⁹ *Polit.*, 259. A Politika hitelességének kérdésével itt nem foglalkozhatunk. Beérjük azzal, hogy a hagyomány Platon művei közé sorozza.

¹⁰⁰ *Gorgias*, 515, ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολιτικοὶ ὦμεν . . . τοῦτο δὲ εἶναι πράττειν τὸν πολιτικὸν ἄνθρωπον. Platon tehát nem csak a *Köztársaság*-ban, ebben az utópia-szerű speculatív politikában fejezi ki lenézését a gyakorlati politikusok iránt. Ezek közül a legjelesebbeket sem kiméli. «Gyarápították az államot — azt állítják az athéniak — de nem veszik észre, hogy e gyarapodás csak daganat, genyetséges kelés; ezt érték el a régi államférfiak azzal a politikájokkal, hogy kikötőkkel, fegyvertárakkal, várfalakkal, adókkal s egyéb ilyen dőreségekkel foglalkoztak s nem törődtek a mértékletességgel és igazságossággal.» (*Gorg.*, 519.) Sokratesnek e szavak nem tetszettek volna, s valószínű, hogy ábrándoknak tartotta volna őket. L. egyébiránt az egész szakaszt (512. s k.) V. ö. *Ménon*, 99; *Köztárs.*, IV. k., 526.

mit mívelnek; gondolkozás nélkül cselekesznek, gyakorlati ügyességgel. Kérdezzék meg az ünnepelt politikusokat, Themistoklest, Periklest, Cimont, vajjon jobbakká és boldogabbakká tették-e az athénebelieket? Korántsem; olyanok maradtak, vagy még rosszabbak lettek mint annakelőtte. Mit használt tehát művészetök és politikájok? Politika alatt a törvények szerint való kormányzás művészetét értik, vagy azt a művészetet, mikép lehet az embereket szép szerrel, kényszer nélkül vezetni. Mind ez azonban másodrendű dolog. Mit árt a kényszer, ha az emberek boldogítására alkalmazzuk? S mit árt, ha törvénytelenül uralkodunk, ha az a végett történik, hogy a polgárok bölcsesbökké váljanak? A törvény olyan, mint egy önfejű belátás nélküli ember, ki örökké ugyanazt parancsolja, a nélkül, hogy észre venné, hogy a körülmények megváltoztak. Egy bölcs ember akarata többet ér, mint a hajlíthatatlanul parancsoló vak törvény. A politikát tehát úgy lehet meghatározni, hogy az olyan tudomány, mely az embereknek gondját viseli,¹⁰¹ törvényes vagy törvénytelen módon, szép szerrel vagy kényszer útján.¹⁰²

Platon olyformán képzelte a politikát, mintha az a lelkek atyai kormányja volna. A *Politikának* nevezett párbeszédben az egyeduralmat tekinti a kormányzás legtökéletesebb alakjának. A királyokat, mint Homeros is, a *népek pásztorainak* nevezi és tevékenységeket csaknem összeveteszi a neveléssel s a jellemek képzésével.

Az emberi jellem szépsége az ellentétes erények szerencsés vegyületéből ered. Két általános sajátság létezik min-

¹⁰¹ *Polit.*, 276, ἐπιμελητικὴν τέχνην . . .

¹⁰² *U. o.*, 293, Ἐάν τε κατὰ νόμους ἔάν τε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἄκόντων.

denütt: az erő és a mérséklet. Az erővel függnek össze a mozgás, az élénkség, a fényes tulajdonok és az emberben az erély és a bátorság; a mérséklettel a csöndesség, a helyes mérték, az áldott nyugalom, a szelídség s önuralom. Az egyik forma a harczias és bátor jellemeket fejleszti; a másik pedig a mérsékelteket; de mindkét fajta egyaránt dicséretes. Ha azonban egymástól teljesen külön vannak válva, az ellentétes erények erkölcsi hibákká fajulnak. A mérséklet bátorság híján, a szelídség erő híján petyhüdtséggé s gyávasággá satnyul, s viszont a bátorság egymagában erőszakká s vadsággá fokozódik. A politikának már most az a rendeltetése, hogy megfelelő nevelés által mindegyik erényt természetes határai közt fejleszsze s féken tartva az egyiket a másikkal, megelőzze azt, hogy az ellenkező végletbe csapjanak. «Kiválasztván azoknak szilárd és törhetetlen jellemét, kik az erőt szeretik s a mérsékelt, szelid és hajlékony jellemet, mely hasonló a fonálhoz, — a kettőt gyöngéden fűzze és kösse össze egymással.»

De mikép fűzze össze, mily mesterséges kötéssel, mi-féle csomózással? A tudomány kapcsával. A szép, a jó és a szent eszméin való elmélkedés az a gyógyszer, mely az erős lelkeket megszelidíti, s a gyöngé leleknek erőt ad. Ez isteni kötelékhez, mely a lelkeket egymáshoz hajlítja és közelebb hozza, a politika a földi köteléket, a testek egyesítését fogja csatolni. Tehát fölügyel a házasságokra, s a helyett, hogy az egymással rokonszenvező jellemek párosodását mozdítaná elő, azokat gondosan el fogja egymástól különíteni, s a szelid lelküeket az erélyesekkel fogja egyesíteni, hogy a jövő nemzedékek lelke szerencsés egyensúlyban álljon, s az állam ily módon tökéletes polgárookra tegyen szert. A politika, úgy szólván, po-

litikai takácsmesterség; a lelkek és jellemek szövésének művészete.¹⁰³

Azon eszméket, melyeknek első vázlatát a *Politika* tárja elénk, a *Köztársaságban* bővített, fejlesztett és tetemesen gazdagabb alakban találjuk meg. Végre a *Törvényekben* vannak legrészletesebben kidolgozva.

A *Köztársaságnak* alapelve bizonyos fokig igaz, de Platon túlságba viszi. Abban áll, hogy az állam személyiség, élő egység, mely részekből áll ugyan, mint az emberi egyén, de melynek részei egymáshoz illők, egymásra utalvák s mindnyájoknak közös céljok s egy közép-pontjuk van. Hogy az állam élete egységes és közös, ez a fölfogás Platon politikájának legeredetibb és legmélyebb gondolata. Valóban az állam igazi egység, mely az akaratok összhangjában és az érdekek egyensúlyában áll. Platon csak annyiban téved, hogy az államnak ez egységét az egyén megsemmisülésével és szolgaságával akarja elérni.

Platon politikája olyasmin alapszik, a mit az állam psychológiájának nevezhetnénk; ez pedig nagy vonásai-ban megegyezik az egyén psychológiájával. Az államot kezdetben a szükség teremti meg.¹⁰⁴ Egymástól különváltan, az emberek tehetetlenek, s ezért közeledni, az erőket egyesíteni s egymást kölcsönösen segíyezni kénytelenek. A megélhetés szüksége alkotván tehát az államot, kell, hogy legyen benne legalább egy vagy két osztály, melyet a hasznosság vágya serkentsen, és hogy ezek a saját maguk s a többiek szükségleteinek kielégítése vé-

¹⁰³ *Polit.*, 305. Βασιλική συμπλοκή δύναιμις ὑφαντική Lásd az egész szakaszt.

¹⁰⁴ *Köztárs.*, I. k., 369.

gett dolgozzanak. Az államnak ez a része az, mely az egyénben a vágyódási tehetségnek, vagy mint Platon nevezi, az érdek, a nyereség tehetségének felel meg; ez az osztály maga ismét két részre oszlik: a kézművesekre és a földművelőkre.¹⁰⁵

De a megélhetően kívül más szükség is létezik: ilyen a külső megtámadtatások elleni védelem szüksége. E szükségnek más társadalmi osztály felel meg. Ezt már nemesebb szenvedély lelkesíti, mint az előbbi: a veszély megvetése és a dicsőség szeretete. Ez a harczosok osztálya; ebben az osztályban a *θυρρός* elve uralkodik; a harczosok pedig ugyanazon szerepet viszik az államban, mint a *θυρρός* az emberi lélekben.¹⁰⁶

De az állam még azzal sem érheti be, hogy élleme és védelme legyen; kormányának is kell lennie; kell értelem, mely a harczosokkal és munkásokkal rendelkezék, mely törvényt hoz, s mely megóvjá a rendet és az általános jólétet. E szükségnek felel meg az állam feje, s ez a harmadik osztály: a tisztviselők osztálya. Ez a *νοῦς* vagyis az állam értelme.¹⁰⁷

E három osztálynak három külön erény felel meg: a tisztviselők osztályának a bölcsesség, a harczosok osztályának a bátorság, a kézművesek és földművelők osztályának pedig a mértékletesség. Végre egy negyedik erény is létezik, az állam alaperénye, az igazságosság, mely mindenik osztályt hivatásának teljesítésére szorítja; ez örzi meg az államban a rendet és az egységet.¹⁰⁸

¹⁰⁵ U. o., I. k., 369. s k.

¹⁰⁶ *Köztárs.*, II. k., 375. és IV. k., 429. l.

¹⁰⁷ U. o., II. k., 412. és 428. l.

¹⁰⁸ *Köztárs.*, IV. k., 433. s k.

Úgy látszik, maga a természet állapította meg ez osztályokat; a négy osztályt négy különböző fémből alkotta meg: a tisztviselők osztályát aranyból teremtette, a harczosokét ezüstből, a kézművesekét és földművelőket pedig vasból és rézből.¹⁰⁹ E mythos az ind regére emlékeztet, mely azt tartja, hogy Brahma a négy kasztot testének négy különböző részéből alkotta: a papokat fejéből, a harczosokat kebléből, a földművelőket czombjából és a rabszolgákat a lábából.¹¹⁰

Bármennyire hasonlítson a társadalom osztályozása és hierarchiája a keleti kasztrendszerhez, oly lényeges tekintetekben különbözik tőle, hogy ezt jelezni tartozunk. Fel-tűnő mindenekelőtt az, hogy Keleten a legfelsőbb osztály mindenkor a papok kasztja. A kasztrendszer egyáltalában majd mindenütt egybeesik a theokrátiával. Platonnál ellenben a legfelsőbb kasztot nem a papok alkotják, hanem a bölcsek, tehát egy philosophiai és nem theokratiai osztály. Másodszor pedig ez az osztály nem zárt kör; a harczosok osztályából megújulhat, míg a brahman rendszer szerint a papok kasztja csak önmagából újul meg. Ezen fölül a legalsóbb osztályok Platonnál nem szolgák. Igaz, hogy ő szerinte ezeknek nincs más erényök, mint az, hogy a felsőbb két osztálynak engedelmeskedjenek; de egy szóval sem mondja Platon, hogy szolgák legyenek. Sőt Platon államában rabszolgák egyáltalán nem is léteznek, hacsak hogy nem barbarok, kik idegen létökre nem tartozhatnak az említett osztályok egyikébe sem. Az utolsó igen lényeges különbség végre az, hogy Keleten a tulajdon rendszerint a papok kezén van, míg Platon köztársaságában

¹⁰⁹ U. o., III. k., 414.

¹¹⁰ Lásd fentebb 47. l.

a tisztviselőknek és a harczosoknak semmi tulajdonuk sincs.

E különbségek azt bizonyítják, hogy a kasztrendszer Platonnál sokkal enyhébb, mint Keleten; nem oly végtelenül merev mint amott; az egyenlőtlenség sem akkora az osztályok között; a mi végre a legfelsőbb osztályt illeti, a tulajdon nem lévén az övé, nincs minden hatalommal felruházva.

Lássuk már most, mikép fér meg a platoni kasztrendszer az állam egységének elvével? mert azt lehetne hinni, hogy az egység csak az egyenlőséggel járhat együtt. Emlékeznünk kell arra, hogy Platon az állam elemzése útján jutott el a tevékenységek osztályozásának gondolatára. Az államnak, úgy mond, élelemre, védelemre és kormányra van múlhatlan szüksége. De miként lehet ez elvet az állam egységével megegyeztetni? Úgy, hogy e három leglényegesebb működést három különböző osztályra bízuk; mindenik osztályt a maga sajátos működésére szorítjuk; az egyiket a másiknak alá rendeljük — a mint hogy a testnél is a másodrendű szervek a fontosabb szerveknek alá vannak rendelve; — végre úgy, hogy az államot egy egészsze szilárdítjuk, melyben az egyén csak rugó lesz, melynek mozgását az egész gépezethez való viszonya határozza meg.

E tökéletes egység elérhetésére azonban nem elegendő, hogy az egyén születésénél fogva bizonyos állandó működésre legyen kényszerítve; hanem az is szükséges, hogy érdekeit az állam érdekétől el ne különítesse. Az egyén és az állam érdeke pedig két okból lehet egymással ellentétes; e két ok: a tulajdon és a család.

De mikép lehet az állam egységes, mikor minden intézménye ez egységet fölbontani törekszik? Avagy nem foly-

tonos egyenlenségnek forrása-e a tulajdon? Mennyi pörpatvart nem támasztanak a tulajdonosok ellentétes igényei! A tulajdon egyenlőtlenséget szül, az egyenlőtlenség pedig háborút. Elvégre is minden állam két folytonos ellenségeskedésben élő népből: gazdagokból és szegényekből áll.¹¹¹ Az érdekek miatti meghasonláshoz, melyet a tulajdon okoz, a család az érzelmek egyenlenségét, a hajlamok ellenségeskedését társítja. Családját az egyén mindig jobban fogja szeretni, mint az államot; polgártársai bajai iránt közönyös s a közjó nem érdekli. A tulajdon tehát az államnak legnagyobb ellensége, mert ezt részekre bontja, s az egységes községből több községet alkot.¹¹² De mivel az igazi állam olyan, mint az ember, s mivel ha testünknek valamely része beteg, a lélek szintén érzi a fájdalmat, még pedig az egész lélek, nem pedig annak csak egy része: azért az államnak egyetlen tagját sem érheti baj, hogy azt az államnak egész szervezete meg ne érezze; közösnek kell lennie az élvezetnek s közösnek a fájdalomnak is, s nem szabad a rokonszenvet bizonyos kiválasztott tárgyakra szorítani, hanem az állam valamennyi tagjaira ki kell terjeszteni. Ezért mindennek közösnek kell lennie: a javaknak, a nőknek, a gyermekeknek,¹¹³ hogy mindnyájan rokonok legyünk. Ha egyiket szerencse vagy balsors ér, hadd mondja mindegyik, hogy ugyanazt érzi, hogy jó sorsa van, illetve rossz sorsa van. Az államnak csak egy feje, csak egy szíve van; s ezért ugyanaz a rokonszenv éltesse ugyanazzal az érzettel az államnak valamennyi

¹¹¹ *Köztárs.*, 421, 422. Δύο πόλεις ἡ μὲν πενήτων, ἡ δὲ πλουσίων.

¹¹² *U. o.*, 464. Μεῖζον κάκον πόλει αὐτὴν διασπᾶ καὶ ποιεῖ πόλλας. ἀντὶ μίας.

¹¹³ *U. o.*, 457. Τὰς γυναῖκας τῶν ἀνδρῶν πάντων πᾶσας εἶναι κοινάς.

tagját, valamennyi szervét. Csak az ilyen állam igazán tökéletes, mert oszthatatlan személylyé lön.¹¹⁴

Figyelemre méltó, hogy a tulajdonból Platon határozottan csak a harcosok osztályát zárja ki, melyből a tisztviselők is kikerülnek. Azt kell-e ebből következtetnünk, hogy a tulajdon az alsóbb osztályokat illeti? Aristoteles így értette, mert hiszen ez az egyik érv, melyet Platon rendszere ellen fölhozott.¹¹⁵ Vagy úgy kell értelmeznünk Platon gondolatát, hogy a tulajdon az államé s míg az alsóbb osztályok bérlők, a felsőbb osztályok haszonélvezők? E kérdést nehéz eldönteni. Platon nem vette észre a nehézségeket, melyekkel rendszerének megvalósítása járna, vagy jobban mondva, a gyakorlati alkalmazás iránti közönyében nem magyarázta meg, hogy voltaképen miféle szerepet juttat államában a tulajdonnak? A polgárok, vagyis azok, kik hadakoznak és azok, kik kormányoznak, nem bírnak tulajdonnal; ¹¹⁶ egyebet nem tudunk, mert ez elvnek következményei még csak jelezve sincsenek.

A közösség elméletét mai nap már végleg elítélte a világ. Pedig itt is különböztetni kell. Más a vagyonszövetség s más a nők és a gyermekek közössége.

A vagyonszövetség tagadhatatlanul tévedés, ha a közigazgatás szempontjából tekintjük; de ha önkéntesnek képzeljük, úgy az erkölcstan szempontjából éppen nem tévedés; minek legjobb bizonyossága az, hogy a keresztyénség ezt a tökély állapotának tekintette. Ne ringassuk magunkat különben sem ábrándokkal. Az ó-korban nem igen ismer-

¹¹⁴ U. o., V. k., 463—464.

¹¹⁵ Arist. *Polit.*, II. k., II. feje.

¹¹⁶ *Köztárs.*, 111, 416. Οἷόν τι κατεχόμενον μετέχειν μετέδωκε ἰδίᾳ.

ték azt, a mit mai nap tulajdonjognak nevezünk ; tényleg létezett ugyan tulajdon, de elvileg az a tulajdon az állam műve volt ; az állam szabályozta, osztotta, szervezte a tulajdont, még pedig mindig a pillanat szükséglete szerint s oly módon járt el, melyet mai nap mindenki okvetlenül kárhoztatna. De az ó-korban ezen senki meg nem ütközött. Aristoteles, ki igen hevesen és igen behatóan bírálta a közösség tanát, a politikai és az egyéni érdek szempontjából támadta meg ; de nem a jog czímén mert ő csak a gyakorlati étellel törődött, nem az igazsággal. A krétai és a lakedaimoni intézmények igen közel állottak a communismushoz. A közösség tehát s a javak egyenlő elosztása nem volt az ó-korban képtelenség, s innen van az is, hogy Montesquieu a régi köztársaságok egyenlősítő törvényeit helyeselte.¹¹⁷

A nő- és a gyermekközösség már egészen más szempont alá esik. A lakedaimoni szokások egy némelyikéből megmagyarázható ugyan, de azért tagadhatlanul az erkölcsi világrend legfőbb igazságai egyikének, a nő méltóságának és a házasság tisztaságának teljes félreértésén alapult. Mindamellett is a nőközösség ó-kori elmélete sem esik ugyanazon megítélés alá, mint bizonyos modern communista rendszerek. Az elv, mely az újabb communismusban uralkodik, a szenvedély szabadsága ; a házasságnak ellensége, mert ez korlátot szab a csapongó szenvedélynek ; tehát csak azért akarja eltörölni a házasságot, hogy a szerelmet és a kéjvágyat fölszabadítsa. Ez elvek következményeire kár volna szót fecsérelni. Platonnál egészen másképp áll a dolog. Mint Lykurgost, őt is csak egy gondolat hatja át : az állam eszméje. A nők is polgárok ;

¹¹⁷ *Esprit des lois*, V, v.

ugyanazon kötelességeket teljesítik, mint a férfiak; ugyanazon gyakorlatokban vesznek részt, még a háborúba is mennek. Egyetlen különleges hivatásuk az, hogy az államnak polgárokat szülnek; e hivatásuk közérdekű; a gyermekek, kiknek életet adnak, nem az ő gyermekeik, hanem az állam gyermekei. Mihelyt megszületnek, az anyák őket többé nem ismerik; az állam nevében adnak nekik tejet, mint a hogy életet is adtak, de a nélkül, hogy valami joguk volna a közösség tömegébe beolvadt e kis lények fölé; emlőjüket a vak véletlen szerint hol az egyiknek, hol a másiknak nyújtván, inkább táplált, mint édes gyermekeik vannak. Szomorú és barbár rendszer bizonyára, de nem erkölcstelen; legalább a mi fölfogásunk szerint nem az. E rendszer a kéjvágyat koránt sem hagyja szabadjárá; a törvény szabályozza, rendezi s ügyel reá; sorshúzás juttat a férfinak nőt, s hogy egyesülésök sikere biztosabb legyen, Platon a tisztviselőket följogosítja arra is, hogy ügyes ámitással helyreüssék a sors esetleges tévedéseit. E rendszer tehát nem a szív vagy az érzékek fonákságai iránt táplált előszeretetből ered, hanem a philosophiai és politikai fanatizmus egy neméből, mely Platont a nő sajátos rendeltetése és gyengéd természete iránt tévedésbe ejtette. Sajnálattal kell beismernünk hogy Platon, ki a világon a szerelem legmagasztosabb elméletét írta meg, hogy ő, kiről a szüzies szerelem tanát nevezték el, mintha legcsekélyebb fogalommal sem birna a férfinak a nő iránti szerelméről; csak megvetéssel nyilatkozik ez érzelemről, mintha az a szerelemnek csak egy aljas neme volna. A görögök képzelő tehetségének egyik szálnalmas eltévedése következtében az a szenvedély, melyet mi ismerünk, melynek gyönyöreit és kínjait oly mélyen érezzük, természetellenes irányba fajult. Ez az a szen-

vedély, melyet Platon megtisztított, melyet mystikus lelkesedéssel fönséges magasságra emelt. Ha elképzelhette volna, hogy a szerelemnek tárgya a nő is lehet, bizonyára nem jut eszébe, hogy a nőt oly szomorú szerepre szorítsa, minőt a *Köztársaságban* kijelölt. Igaz, egy rangba helyezi, egyenlővé teszi a férfival, de világos, hogy csak azért, mert meg nem értette. Erő s tudomány nem emelhetik föl a nőt a férfiig, hanem csak a szerelem és az anyaság.

De mi módon tartható fönn a tökéletes állapot? Ha már megvalósítása ily nehéz, föntartása nem még nehezebb-e? Az államférfiak a törvényekhez és szabályokhoz szoktak folyamodni. Ámde a törvények rossz szerek; ha az állam egészséges, meg lehet nélkülök; ha romlott, akkor a törvények is hatástalanok.¹¹⁸ A bajt nem gyógyíthatja más, s az államot nem mentheti meg egyéb, csak a nevelés.¹¹⁹

A görögök a nevelésnek két eszközét ismerték: a zenét és a testedzést. De téved, a ki azt hiszi, hogy Platon szerint a zene a léleknek s a gymnastika a testnek fejlesztésére való. Platon szemében csak a lélek lényeges, ha a lélek egészséges és jól nevelt, gondját viseli az a testnek is; a lélek mértékletessége a legjobb szer a testi egészség megóvására. Ilyformán tehát a gymnastika is a lélek nevelésére való, épúgy, mint a zene; a különbség csak az, hogy más-más módon fejlesztik a lelket.¹²⁰ Azon ellentétes tulajdonságokat fejlesztik a lélekben, melyekből az államférfiúnak, mint a *Politikában* mondja: tartós és puha

¹¹⁸ *Köztárs.*, IV. k., 427.

¹¹⁹ *U. o.*, IV. k., 423, 424. Τροπή, μὲν καὶ παιδεία.

¹²⁰ *Köztárs.*, III. k., 410.

kelmét kell szőnie. A mint a tűzben meglágyul a vas, úgy a költemények, a szép dalok, az összhang és az arányosság hatása alatt a legkeményebb jellem is meghajlik és elérzékenyül. A gymnastika ellenben erejének tudatára ébreszti, erélyt és merészséget ad. A helyes nevelésben az istenek e kettős ajándokának, a gymnastikának és a zenének egyesülniök kell, hogy az emberi lélek, majd a kellő feszítés, majd az idejében való lazítás által, bátorságra és bölcseségre tegyen szert, arra a két tulajdonra, melyekre az államnak múlhatlan szüksége van. Mert a ki az államot védelmezi, annak olyannak kell lennie, mint a kutyanak: harapósnak az ellenséggel szemben, szelídnek a barát iránt, merésznek a háborúban, engedékenynek béke idején, képesnek szembe szállani a veszélylyel, de képesnek annak óvatos kerülésére is, ha a szükség úgy kívánja.¹²¹

Ily nevelés való a harczosnak. De kiknek magasabb hivatás jutott, kiket tehetségök az emberek kormányzására utal, azok szigorúbb nevelést igényelnek; azokat a philosophia által kell a politikába beavatni. Csak az, ki a dolgoknak örök példányképeit ismeri, ki ama békét és összhangot lehelő tárgyakkal foglalkozik, melyek az értelmi világot képezik, csak az, kinek lelke az örökké szép, szent és igazságos dolgok körében időzik: csak az fogja az államban megvalósíthatni ama kiváló eszményképeket, csak az fogja önmagában és másokban ez isteni tárgyak harmoniáját megteremthetni, és fogja polgártársai lelkére, mint valami vászonra, az ideális erénynek mintaképét rajzolhatni, a mennyire az emberi természet azt magába fogadhatja.¹²²

¹²¹ *Köztárs.*, III. k., 410. s k.

¹²² *U. o.*, V. és VI. k.

Itt nyilatkozik Platonnak valódi s legbensőbb gondolata: az államnak a tudomány és a philosophia által való kormányzata. «A míg nem a philosophusok köréből kerülnek ki a királyok, vagy míg azokból, kiket mai nap királyoknak nevezünk, nem lesznek igazi s komoly bölcsek; a míg a politikai hatalom és a bölcsészet együtt nem jár, addig, kedves Glaukon, nincs ír azokra a bajokra, melyek az államot, sem azokra, azt hiszem, melyek az emberi nemet marczangolják.»¹²³ S ez a *Köztársaság* utolsó ábrándja, az, melyhez Platon sohasem lett hűtelen.

Ilyen a tökéletes kormányzatnak vagyis az aristokrátiának eszménye s ez felel meg az egyénben a legnagyobb bölcseségnek. Sajnos, a kormányforma nem létezik sehol, bár nem volna egyáltalában lehetetlen.¹²⁴ Talán létezett valamikor, s eltűnt ama forradalmak idején, melyek a földteke fölületét átalakították.¹²⁵ A mai nap létező kormányformák, a timokratia, az oligarchia, a demokratia, a tyrannis, mindnyájan elferdülései és elsatnyulásai a tökéletes államnak.¹²⁶

Mikép keletkezik a timokratikus kormány, mely az

¹²³ U. o., V, 473.

¹²⁴ Hegel tette azt az igen helyes megjegyzést, hogy Platon Köztársasága nem tisztán képzeleti eszmény, nem utopia a szó modern értelmében, minő Morus Tamás *Utopiaja*, Campanella *Községe a napvilágban* vagy Fénélon *Télémaque*-jának salenti köztársasága. Eszménykép ugyan, de a görög állam eszményképe, kizárólag görög, nevezetesen dór elemekből megalkotva. Szóval nem egyéb, mint Lakedaimon vagy Kréta alkotmányának ideáлизált rajza. Zeller Eduard e gondolatot kitérítő eszmékkal szőtte tovább. (*Die Philosophie der Griechen*, 2-ik kiad. II, 591. l.)

¹²⁵ Lásd a *Politika* mythosát, 269. s k.

¹²⁶ *Köztárs.*, VIII. k., 545.

aristokratiához még legközelebb áll? ¹²⁷ Az aristokrátiánál a hatalmat a bölcsek és a philosophusok bírják, vagyis az arany fajából való emberek; a többi osztályok ezeknek alá vannak vetve. S így van az egyénnél is; ész és bölcsesség uralkodnak, a bátorság és a vágyak pedig engedelmeskednek. Ilyen az igazságos államnak és az igazságos embernek mintaképe. De mihelyt összekeverednek az osztályok, zavar áll be s rendetlenség; az alsóbb osztályok vágyai fölhatolnak a magasabb osztályokba; a kezdetleges közösség helyébe az osztozkodás lép, s az alsóbb osztályok szabadságát a rabszolgaság váltja föl. Olyan közbenső kormányforma alakul, melyben az ezüst faj diadalmaskodik az arany faj fölött, a bátorság az ész fölött; hol az államnak legfontosabb teendője a háború, hol csak a harczias erények becsültetnek; de a hol még az eredeti kormányformának maradnak fönn némi nyomai. Ilyen a timokratikus kormányzat, mely a jó kormányformát még leginkább megközelíti; példái Kréta szigetén és Spartában találhatók.

De semmi emberi alkotás, ha egyszer lejtőre került, kellő időben meg nem állapodik, s mihelyt romlásnak indult valami, menthetlenül elveszett. A timokratia is oligarchiává változik, ¹²⁸ mihelyt a gazdagodás szomja megszállja az embereket, s a dicsőségváagnak helyét foglalja el. Az erény és a gazdagság két súlyhoz hasonló; ha az egyik fölszáll, a másik sülyedni kénytelen. Az oligarchiában nem az érdemesé a hatalom, hanem a gazdagé. Az állam egymással hadakozó két külön államra oszlik: gazdagokra és szegényekre. Dús vagyon áll a leg-

¹²⁷ *Köztárs., u. o.*

¹²⁸ *U. o., 550.*

szélsőbb nyomorral szemben. E visszás állapot szüli a szükölködőket, a koldusokat, a gonosztevőket s azokat a méh-heréket, melyeknek fulánkja sebez s az állam biztonságát fenyegeti.

Azon arányban, a mint a vagyon mind kevesebb kézben halmozódik össze, s a mint a gazdagok számra mind kevesebben, s harczra mind képtelenebbek lesznek: a szegényeknek eszökbe jut nagy számuk, erejüket összemérik a gazdagokéval, megtámadják, elkergetik s leölik őket; azután osztozkodnak javaikon, s méltóságaikon, a közügyeket pedig hatalmukba kerítik. Ime ez a demokratia.¹²⁹ Alapelve a szabadság. Mindenki tetszése szerint cselekszik, s minden vágy kielégülhet. «Sokszínű kormány, oly ruhához hasonló, melyre ezer virágot hímeztek.» E kormányforma fölfedezte a titkot, mikép lehet az egyenlőtlen dolgok közt épp olyan egyenlőséget állapítani meg, mint az egyenlők között.¹³⁰ A demokratia, mint az oligarchia is, elvének túlhajtása következtében pusztul el. A szabadságból fakad, s a szabadság öli meg. Minden túlzás megboszúlja magát, s a túlságos szabadság túlságos szolgaságra vezet.¹³¹ A demokratia három osztályból áll; ott vannak mindenekelőtt a gazdagok, kik takarékos és bölcs emberek levén, munka által szereztek vagyont; a második osztályt a nép azon része képezi, mely keze munkája után él, s e kormányformánál a hatalmat gyakorolja; a nép hizelgői alkotják a harmadik osztályt, vagyis a tétlen és tékozló herék, melyeknek vagy van fulánkjok vagy nincs; életüket a piacon töltik; magukhoz ragadják a

¹²⁹ *Köztárs.*, 555. s k.

¹³⁰ *U. o.*, 557.

¹³¹ *U. o.*, 565.

közügyeket, a népet föllázítják a gazdagok ellen; igazságtalanságaik és fenyegetéseik által arra kényszerítik a gazdagokat, hogy a demokratia ellen összeesküdjenek. E dologkerülők közül, kik javadalmakat, új földosztást, adósságeltörlést ígérve, e mézes beszéddel oly ügyesen meg tudják nyerni a nép kegyét, mindig akad egy merész, ki a nép élére áll, hogy azt megoltalmazza a gazdagok merényletei ellen, s hogy megmentse a veszélyeztetett demokratiát. «A nép e pártfogóinak szárából nő ki a zsarnok.»¹³² Őrséggel veszi magát körül; a gazdagokat üldözi s számkiveti: mindig tud valami zavart támasztani, hogy uralma nélkülözhetlennek lássék. «Éles szeme a bátor, a nemeslelkű, a bölcs és gazdag embereket keresi folyvást; mindezeket üldözőbe veszi, míg megtisztította tőlük az államot.» Környezetét csak megvetésre méltó emberek képezik, kik hasznot húzván belőle, szeretik. Hű emberei megjutalmazására a zsarnok kifosztja a templomokat; míg a népet, mely őt nemzette és fölnevelte, eleinte kimélni kénytelen. De hálátlan fiú léte, mihelyt elég erősnek érzi magát, megköveteli hogy atyja tartsa el. «A nép, mely szabad emberektől függeni nem akart, s menekült a füsttől, azon veszi magát észre, hogy a despotismus tüzébe esett, s korlátlan s túlságba vitt szabadságát a legszigorúbb és legkeservesebb szolgaságért pocskolta el.»¹³³ Ez a politikai romlottság netovábbja. Ha a bölcs vagy bölcsek uralkodása a legjobb kormány, a zsarnoké a legrosszabb.¹³⁴ Hogy mennyire gyűlöli Platon a zsarnok-

¹³² *Köztárs.*, 565. Ἐκ προστατικῆς βίβης ἐκβλάσταναι . . . τυραννος.

¹³³ *Köztárs.*, VIII. k., 569. Ὁ δῆμος φεύγων καπνὸν δουλείας ἐλευθέρων εἰς πῦρ δούλων δεσποτείας ἂν ἐμπεπτωκὼς εἴη . . .

¹³⁴ *Köztárs.*, IX. k., 576. Ἡ μὲν [ἀριστοκρατία] ἀρίστη, ἡ δὲ [τυραννίς] κακίστη.

ságot, az abból látszik, hogy a hajlamaival és elveivel merőben ellenkező demokratiánál is hátrább helyezi. Midőn a *Phaidros* című művében az emberi sors és a lelkek rangsorozatát állapítja meg, első helyen a bölcseset említi, a zsarnokot pedig a kilenczedik, vagyis az utolsó helyen.¹³⁵ S a midőn a bölcsnek és a királynak helyzetét a zsarnokéval egybeveti, úgy találja, hogy amazok hétszázhuszonkilenczszer boldogabbak emennél.¹³⁶ Mert bizonyos, hogy ha a boldog élet, mint mondatott, az igazságosságban és a mértékletességben rejlik, úgy a zsarnok a legnyomorultabb halandó, egy rabszolga, egy koldus, ki rettegés és nyöszörgés közt tölti életét.

Ime, ez az államok átalakulásainak, forradalmainak történelme. Az igazságos államból, vagyis az aristokráciából ered a timokratikus állam, ebből az oligarchia; az oligarchiából ered a demokratia s végre a népek legnagyobb szégyene és szerencsétlensége: a zsarnokság. E kormányformák elsejében az ész uralkodik és a bölcsesség; a másodikban a bátorság; a többi háromban a gyomor meg a vágy. De az oligarchia még szükséges vágyakon alapszik: a takarékoszágon és a haszon szeretetén; míg a demokratia az élvezetekben, a változásokban és a szabadságban leli kedvét; a zsarnokság végre a féktelen kicsapongások vágyán nyugszik, tehát a legundokabb szenvedélyeknek korlátlan uralma. Így a kormányformák párhuzamosan romlanak az erkölcsökkel és a jellemekkel. A bölcsesség megóvjá, a szenvedély megrontja őket. Nem lehet tehát reményleni, hogy az állam erény nélkül is meglehessen, s ezért a politikát nem szabad az erkölctől és a philosophiától külön választani.

¹³⁵ *Phaidros*, 248.

¹³⁶ *Köztárs.*, IX. k., 587.

De ha nem akarjuk az elfajult kormányformákat elfogadni, s ha nagyon nehéznek tartjuk a tökéletes állam mintaképét megvalósítani: még sem lehetetlen oly kormányformát találni, mely az emberi természethez jobban alkalmazkodik. Azon elsőrendű állam mögött, mely az emberek gyarló és romlott volta miatt meg nem valósítható, létezik egy másik állam is, mely az előbbinél kevésbé tökéletes ugyan, de a többinél előnyösebb. Ily államot állított elénk Platon a *Törvények* című művében.

Platon ez utolsó munkájának már a címe mutatja, miben különbözik a *Köztársaságtól*. Láttuk, hogy Platon egyáltalán nem szereti a törvényeket; a philosophusnak mindig éberén vigyázó bölcsességét előbbre teszi a merev írott törvényeknél. A tökéletes kormányforma alatt, a mint azt Platon képzei, az állam előjárói nem hoznak törvényeket; céljaikat a nevelés útján érik el; az erkölcsökre hatnak, melyekből a cselekedetek úgy is önként fakadnak. Másképp áll a dolog azon államokra nézve, melyek az emberek tényleges természetéhez alkalmazkodnak. Oly emberek kormányzására, kik többé-kevésbé mind romlottak, a nevelés nem elég hathatós; itt törvényeket kell csatolni a neveléshez. A törvények azonban ne legyenek rideg parancsok, melyek kényszer és erőszak útján foganatosíthatók. Hiszen az államnak és a törvényeknek az erény a célja; erény pedig fölvilágosodottság nélkül nem képzelhető. A politikus ne szünjék megsoha philosophus lenni; már pedig a böles csak az ész parancsának támogatására folyamodik erőszakhoz. Ezért kell a törvényeket bevezető részszel ellátni; elő kell adni az indokokat, meg kell magyarázni a rendelkezés szépségeit, s előlegesen megszerezni az értelem beleegyezését, mielőtt a törvény az akarat engedelmességét kierőszakolná. A rá-

beszélés járuljon hozzá a félelemhez, s javítsa meg azt, mi a törvényben anyagi durvaság s szolgai elem. Ily módon a philosophia és tapasztalás egymással ki fognak békülni, meg fognak egyezni. Az indokok föltárása képezze tehát a törvény bevezetését, előjátékát.¹³⁷

Platon e szabadelvű és rábeszélő módszert maga is követte, s mint Zaleukos és Charondas, ő is politikai alkotmányának homlokzatára helyezi philosophiai rendszerének vallásos és erkölcsi alapelveit: «Isten minden lénynnek kezdete, közepe és vége; természetéhez híven mindig egyenes úton tör előre, de a mellett felöleli az egész világot; nyomdokaiban az igazságosság jár, mindenkin boszút állva, ki az isteni törvényt megszegi. Boldog csak az lehet, ki az igazságossághoz csatlakozik, szerényen és alázatosan követve annak lépteit.»¹³⁸ Ez elvekre alapítja Platon az istentisztelet köteleességét, Isten alatt az égi és földalatti isteneket, démonokat, hérosokat és családi istenségeket értvén. Platon tehát az istenség pártfogása és védelme alatt építi föl alkotmányának falait. A *Köztársaságban* ugyan a Jó eszméje az a legfőbb ideál, mely fönrtartja a mindenséget, de ez eszmét nem nevezte meg azon néven, melyen az emberek ismerik; nem ajánlotta azt sem, hogy szolgálják és tiszteljék; a törvényeknek és intézményeknek lánczolatát nem e magas pártfogástól tette függővé. Végre, úgy látszik, mintha a vallás a *Köztársaságban* elhalaványulna a tudomány előtt. Viszont a *Törvényekben*

¹³⁷ *Törv.*, IV. k., 722. Ηαῖς οὖ καὶ βίη ... 724... νόμος τε καὶ προοτιμὸν τοῦ νόμου. Bacon *De augmentis scientiarum* című munkájában még mint valami haladást sürgeti azt, hogy a törvények szövegét az indokok előadása előzze meg. Mai nap ez a szokás minden művelt államban el van terjedve.

¹³⁸ *Törv.*, IV. k., 715. vége és 716.

a vallásos érzelem uralkodik mindenben. A munkát Isten vezeti be s Isten koszorúzza meg; ha talán kevésbbé fönséges is, de azért könnyebben megközelíthető, s nem oly elvontan jelentkezik az ember előtt, nem mint a lényeg lényege, nem mint a létnek és az igazságnak végső oka; úgy tűnik föl, mint egy legfőbb bíró, ki ígér és fenyeget, ki félemlítéssel és reménynyel ösztönöz. Istennek ily eszméjét kell az emberekbe oltani, hogy megszeressék az erényt, s elforduljanak a gonosztól.

Igy az állam első sorban a vallásnak, az istenek és szülők iránti tiszteletnek, vendégszeretetnek, s végre minden egyéb erénynek védelme alatt áll. De hogy ezeket szeplőtlenül meg lehessen őrizni, különös gondot kell fordítani azon intézményekre, melyektől az államban a boldogság és igazságosság leginkább függ. Ez intézmények: a tulajdon, a család, a nevelésügy és a hatóságok. Platon mindig vonzódik a közösség felé,¹³⁹ mely az ő szemében az egységnek, rendszere lelkének, tűnik föl. De belátja, «hogy ezt hiába követelné oly emberektől, kik a mai viszonyok közt születtek, táplálkoztak és nevelkedtek.» Lemond tehát a közösségről, folyvást ügyelve, hogy szükséges túl el ne távolodjék tőle. Elfogadja az osztályt, de egyenlő részekben. Azt kívánja, «hogy az osztály daczára mindenki meg legyen arról győződve, hogy az ő része nem kevésbbé az államé, mint az övé.» A földbirtokos az államnak haszonbérelője csupán. Platon nem kárhoztatja ez elvnek következményeit sem, minők: az örökségnek egy gyermekre szállása, a többiek kizárásá-

¹³⁹ *Törr.*, V, 739. Πρώτη μὲν πόλις καὶ πολιτεία ὅπου . . . ἔστι κοινὰ τὰ τῶν φίλων . . . κοίνας μὲν γυναῖκας, κοίνοισι δὲ παῖδας, κοῖνα δὲ χρήματα πάντα.

val; az örökrész elidegenítésének bármely okból való tilalma; az aranynak, ezüstnek és a kamatra való kölcsönnek eltiltása; a népesség kényszerű korlátozása, szóval a minők Lakedaimon intézményei.¹⁴⁰

Platon nem csak a tulajdon kérdésében a közösség elvének hoz áldozatot, hanem a családjában is. Elfogadja a házasságot, de a törvényhozónak és az államnak őrszemére bízza. Természeti hajlamaik arra viszik az embereket, hogy hozzájuk hasonlókkal keljenek egybe; az állam érdeke azonban az ellentétek egyesülését követeli: «A különböző vérmérsékleteknek keveredniök kell az államban, mint a folyadékoknak a serlegben, hová ha bort töltünk csupán, az gyöngyözik, habzik és hevít, míg ha a józan istenség elemével vegyítjük, e szerencsés egyesülés következtében egészséges és mértékletes italra teszünk szert.»¹⁴¹ Nehéz dolog törvénnyel erőszakolni az ilyen házasságokat, s ezért a rábeszélés szelid útján (ἐπαδοντα πείνθειν) kell erre a polgárokat rávenni, — a mi nagy közeledés azon elv felé, hogy a házasulandók szabadon választhatják egymást. Platon a férj és feleség szabadságát is lehetőleg megszorítja. Nem ismeri azt a nagy elvet, hogy a törvény a család benső életébe be ne hatoljon. A családnak csak annyi szabadságot enged, a mennyi fönmaradhatására szükséges. Szabályelv legyen az, hogy a törvény kormányozza a családot: «Tévedés azt hinni, — úgy szól, — hogy elegendő, ha a törvények a közérdekre vonatkozó cselekedeteinket szabályozzák; hogy tehát szükség nélkül nem kell alá szállniok a családig, hogy mindenkinek szabad akaratára kell bízni, köznapí életét úgy rendezni be,

¹⁴⁰ *Törv.*, u. o., 739. s k.

¹⁴¹ *U. o.*, 739—743.

a mint neki tetszik; hogy nem kell mindent szabályozni; tévedés azt hinni, hogy a polgárokat magán cselekvényeikre nézve magukra hagyván, azért a közügyek terén épp oly lelkiismeretesen fogják tiszteletben tartani a törvényeket.»¹⁴² Ez elvek alapján Platon fölhatalmazza az államot és a hatóságot, hogy avatkozzék be a házasságba, hogy a leggyöngédebb és legtitkosabb viszonyokat szabályozza és ellenőrizze. A férjet eltiltja a félrevonult és házias élettől, s a krétai és lakedaimoni törvényhozássokból átveszi a közös étkezések intézményét. Platon még oly viszonyokba is avatkoztatja az államot, s gyakoroltat vele szakadatlan fölügyeletet, hol a szabályozás szükségtelen és nevetséges. A magánéletben s a családi tűzhely körül számtalan csekély jelentőségű dolog történik, melyekről a nyilvánosság nem vesz tudomást, melyekben az ember kivonja magát a törvényhozás akarata alól, s bánata, öröme vagy más szenvedélye után indul; minél fogva megeshetik, hogy a polgárok erkölceiben nem lesz semmi egyöntetűség, a mi Platon szerint az államra nézve határozott baj.¹⁴³ Az egyöntetűség, a szabály, az egyenlőség, ezek azon elvek, melyek a közösséget és az eszményi köztársaság egységét pótolni hivatvák.

Az erkölcsöknek és a cselekedeteknek ez az egyöntetűsége s változatlan volta tartja fenn és szilárdítja az államokat. Az írott törvényeken kívül vannak az államokban nem-írott törvények is: a szokások, az erkölcsök, a hagyományok, melyek az állami életnek összekötő kapcsát képezik,¹⁴⁴ megőrzik az intézmények és törvények épségét,

¹⁴² *Törv.*, VI. k., 773.

¹⁴³ *Törv.*, VI. k., 780.

¹⁴⁴ *Törv.*, VII. k., 793. δεσμοὶ πάσης πολιτείας.

a míg maguk is épségben fönnállanak ; s ezért a törvényhozónak ezeket minden erejéből fönn kell tartania.¹⁴⁵

Semmi sem jár annyi veszélylyel, mint a változás, jelentkezzék az akár az évszakoknál, a szeleknél, testi és lelki szokásoknál, akár pedig az államoknál. De mikép lehetne a természetöknél fogva változásra hajló törvényeket és erkölcsöket minden sülyedéstől megóvni? A nevelés által. Sehol sem kell annyira ügyelni a legkisebb botlásra, mint éppen a nevelésnél. A közerkölcsök leggyökeresebb átalakulásait olykor olyan ujítás idézte elő, melyet a gyermekek játékaikban honosítottak meg.¹⁴⁶ A jó, az igazság és a tisztesség fogalmai szorosan összefüggnek az öröm és a fájdalom érzeteivel, de még inkább a szépnek és a zenének elveivel. A gyermek mindenek előtt az öröm és a fájdalom iránt fogékony, s ezért a nevelésnek oda kell hatnia, hogy a gyermek, a nélkül hogy észrevenné, csak észszerű érzetekhez szokjék ; idővel érzeteinek és az ész parancsainak egyező voltát meg fogja érteni, de akkor ez már második természetévé vált, s a cél el van érve ; a szokásnak és az észnek összhangzata pedig nem egyéb, mint az erény.¹⁴⁷ Mivel a lélek a szép útján emelkedik a jó felé, a zene mintegy varázs-szerűen szolgál, melylyel az ifjú kedélyeket meg lehet igézni, a kellemes képében az igazságost és tisztet közölvén velök. Tehát a zene törvényeiben kell a legszigorúbb mértéket és a legpontosabb egyformaságot megtartani, mert e törvények változásai hozzák be az államokban mind azokat a veszélyes változásokat, melyek az államokat fölforgatják.

¹⁴⁵ Törv., VII. k., 788.

¹⁴⁶ Törv., VII. k., 797.

¹⁴⁷ Törv., II. k., 653. ἡ συμπεπονία συμπαῖσα ἡ ἀρετή.

Ha a költők és a művészek az ősöktől öröklött s a hatóságok által föntartott szabályokhoz való ragaszkodás helyett költészeteket és művészeteket hizelkedésből a hallgatóság ízléséhez idomítják; ha a helyett, hogy a mértéket, a rhythmust, az egyszerű és állandó összhangokat keresnék, az érzékeket s a képzeletet csábítgatják és csak a gyönyört veszik tekintetbe; ha a komoly zene szenvedélyes, elpuhult és rothasztó zenévé fajul s nem az erénynek bajnoka többé, hanem a csábításnak kerítője: akkor el lehet mondani, hogy az államból kivesztek a jó erkölcsök, az ősi szokások egymásután tünedeznek, elfutnak a ledérség elől, s helyöket késedelem nélkül az anarchia és a végromlás foglalja el. Így bukott le magaslatáról Athén városa, s ellenkező viselkedése miatt állott fönn oly soká Egyiptom változatlanul és romlatlanul. Az erkölcsi nevelés gondjait Platon, mint a *Köztársaságban*, úgy a *Törvényekben* is a zenére, illetőleg a művészetekre bízta. Hogy a zene törvényei tisztán megőriztessenek, censurát honosít meg, mely egy tapodtat se engedje eltérni a költőt vagy a művészt attól, a mit az állam törvényesnek, igazságosnak, szépnek és tiszteletreméltónak tekint; megtiltja, «hogy a művészek műveiket magánosoknak mutassák, mielőtt a törvény őrei, a bírálatra rendelt censorok, azokat látták és jóváhagyták.»¹⁴⁸ Nem egyéb ez tehát, mint egy censura által pártfogolt állami költészet és philosophia, vagyis Keletnek értelmi szolgasága görög államba átültetve. Platon annyira irtózik a változásoktól s tüneményektől, hogy eszményét a keleti kormányzatok mozdulatlanságában véli megtalálni, az igazság örök változatlanságának e hamis képében. De nem különös látvány-e az, hogy az egyiptomi rabminták

¹⁴⁸ *Törv.*, VII. k., 801.

utánzását éppen a legszabadabban csapongó görög lángész ajánlja szülőföldje művészeinek, s hogy éppen Sokrates tanítványa követeli a censura intézményét, s hogy éppen ő védelmezi az állami philosophiának csalhatatlan voltát?

Ez új államban, mely közelebb áll a valósághoz, mint a *Köztársaságban* rajzolt állam, a politikai intézmények és a kormány alkatának kérdései is több jelentőséggel bírnak. Ezért a *Törvényekben* megtaláljuk azt, a mit a *Köztársaságban* hiában keresünk: az alkotmány tervezetét.

Platon szerint az alkotmánynak két neme van, mely minden többinek anyja: ¹⁴⁹ a monarchia és a demokratia. Ezek két ellentétes, de egyaránt törvényes alapelveken nyugsznak: a tekintélyen és a szabadságon. Mindegyik e két alkotmány közül fönnállhat és nagyra fejlődhetik, ha alapelvét kellő korlátok közé szorítja, s a mellett az ellentétes alapelveknek is hoz némi áldozatot: a monarchia a szabadságnak, s a demokratia az engedelmességnek. Szóval se a hatalom, se a szabadság ne legyen túlságos. «Ha nem annyit juttatunk valamely dolognak, a mennyi elegendő, hanem túlozunk, ha pl. a hajót túlságos nagy vitorlával szereljük föl, ha a testnek mértéktelenül adunk eledelet, vagy a léleknek fölötte nagy hatalmat, — el fog pusztulni valamennyi; a test túlságosan el fog hízni s meg fog betegedni; a lélek fékét fogja veszteni s igazságtalanná válik. Mit akarok ezzel mondani? Azt, hogy a lélek, legyen bár fiatal és független, képtelen a korlátlan hatalom terhét elviselni.» ¹⁵⁰ A történelem nagy példákat nyújt a korlátlan hatalom tehetetlenségéről, és arról, hogy

¹⁴⁹ *Törv.*, III. k., 693. εἰς πολιτείων οἷον μητέρας δύο τινες.

¹⁵⁰ *Törv.*, III. k., 691.

mikép pusztul el a zsarnokság éppen a zsarnokság következtében. Görögországban a monarchiát is ez tette tönkre; a királyok elfeledték Hesiodosnak mondását: «A fél gyakran az egésznél is több.»¹⁵¹ Hasonló dolog történt Persiában is: a monarchia Cyrus alatt nagy volt és hatalmas, mert mérsékelt volt; de utóbb a királyok magukat istennekké avatták, s alattvalóikat rabszolgáknak tekintették; az állam különböző tagjai közt fölbomlott az egység és összhang; az önző királyok megfélemeztek a nép érdekeiről, s ezért alattvalóikban hivek helyett ellenségeket találtak; idegenekre és zsoldosokra szorulván, minden hatalmukat elvesztették, ők, kik isteni hatalomra szomjuhoztak volt. A mi a zsarnokságra nézve áll, az a szabadságra is illik. Minden túlzás tönkre teszi azt a kormányt, mely az alapelvével való visszaélésben keres biztosságot. Ezt Athén története is tanúsítja. A nép, mely hajdan tiszteletteljesen hajlott meg a törvények előtt, a zenének hagyományos törvényeit kevésbe kezdte venni; majd, neki bátorodva, nemcsak a zenei szokásoknak, de a hatóságoknak sem engedelmeskedett; utóbb pedig a családfőnek, az aggoknak, az isteneknek meg az írott törvényeknek sem. Így eljutott azon határig, hol a túlságos szabadság megsemmisíti a társadalmat, úgy hogy ennek számára menedékül csak a despotismus marad. Így hanykódott Athén szünetlenül a demagogia és a tyrannis között.

Követve Solon példáját, ki a népet és a hatalmasokat egyaránt féken akarta tartani, Platon is egy alkotmányban akarta egyesíteni a monarchiának és a demokratiának, a rendnek és a szabadságnak előnyeit. E tekintetben a Tör-

¹⁵¹ Törv. III. k., 690. Lásd Hesiodos, *Munkák és napok*, 40. v. τὸ ἥμισυ τοῦ πάντος ἐστὶ πλέον.

vények ismét eltérnek a *Köztársaságtól* s újabb haladást jeleznek a politikai gondolkozás terén. Ott, hol a bölcsek uralkodnak, vagyis a *Köztársaságban*, minden fölülről jő, minden a hatóságtól származik. A philosophia kormányoz, mely benső természeténél fogva mérsékelt, igazságos és bölcs; belőle, mint forrásból, fakad a jó; a nép pedig az ily államban nem szorult biztosítékokra a hatalom ellen. De hús-vér emberekkel ily eszményi állapotot nem lehet megvalósítani. Hogy a legbölcsebb embereknek kell kormányozniok: az kétségtelen; de kit illessen a jog kijelölni a legbölcsebbet? Bizonyára magát a népet, mert ennek sorsa függ első sorban a hatóságok minőségétől. Félszeg dolog volna, ha e tekintetben a zsarnokság, a bölcseségnek köpenyét bitorolva, magát a tömeg nyakába varrná, ennek akarata ellenére. Egy új elv lép itt föl, mely megváltoztatja a platoni politika eddigi jellegét s a távol keletről ismét Görögországba vezet minket vissza: a választás elve. Platon hazája alkotmányából vette kölcsön, de mérsékelte Solon elve szerint. Mint Solon, ő is négy osztályra osztja föl a polgárokat, vagyonuk különbségei szerint.¹⁵² De mennyire más ez a négy osztály, mint a *Köztársaság* ugyanannyi kasztja! E tökéletes államban, mint láttuk, a két felsőbb osztályt a két alsóbbtól megdönthetlen korlát választotta el; mindegyik állandóan külön működési körbe volt börtönözve. A Keletnek társadalmi hierarchiája volt ez, egy lángeszű philosophus némi módosításával görög földbe plántálva. A *Törvények* osztályai ellenben változó csoportok, melyek koránt sincsenek oly egyenlőtlen s áthághatlan körökhöz bilincselve, mint a kasztok. Hiszen a vagyon nem olyan állandó kor-

¹⁵² *Törv.*, V. k., 744.

lát, mely örök időkre elválasztja egymástól az embereket; kézzől-kézre jár, ezt gazdaggá, amazt koldussá teszi, s ugyanazt az egyént is váltakozva hol emelkedni, hol meg bukni engedi; örökös forgalma kiegyenlít mindent, s nem hagy fönn más egyenlőtlenséget, mint melyet a siker különfélesége állapít meg a maguk felől szabadon rendelkező emberek között.

A választás elvét különben az ó-korban nem tekintették kiválóan demokratikus elvnek; a tökéletes demokratia valódi elve a sorshúzás volt, mely ellen Sokrates oly hevesen kikelt. Tényleg csak a sorsolás képes kielégíteni azon szélsőségig vitt egyenlőség igényeit, mely, mint a túlságos szabadság szükséglete, kísértésbe hozza és tönkre teszi a köztársaságokat. Mert a valóságban kétféle egyenlőség létezik, a mint hogy az igazság is kétféle;¹⁵³ az egyik föltétlen és erőszakos, s ez nem tekinti az érdemet, hanem mindenkinek ugyanazon javakat, ugyanazon jogokat és tisztségeket juttatja; e szám és tömeg szerint mérő egyenlőséget mindenütt könnyű megvalósítani, és sajnos, mindenkor meg is nyeri az önző és irigy tömegnek tetszését. A másik, a valódi és igazságos egyenlőség, mely az arányosságon alapszik, nem osztogat egyenlő részeket, hanem kinek-kinek jogcíme szerint juttatja a maga részét, vagyis erényei, tehetségei, nevelése, szóval azon tulajdonai szerint, melyek az emberek között az erkölcsi egyenlőtlenséget megállapítják. A demokratikus államokban többnyire az előbb említett egyenlőség uralkodik, s e vak egyenlőség a sorhúzásban jut kifejezésre. Platon kötelességének vélte figyelembe venni ezt az elvet, melyhez az ó-kori köztársaságok a szabadság eszméjét kiválóképen

¹⁵³ Törv., VI. k., 757.

kötötték; de hatását a választás elvével mérsékli, sőt a választást is mérsékli Solontól ellesett néhány leleményes combinatio segítségével, melyek a nép legalsó osztályát nem zárják ugyan ki a választás jogából, de a döntő befolyást a felsőbb osztályoknak biztosítják.

A választás e széles talapzatára rakja föl Platon a hatóságoknak egy egészen új rendszerét.¹⁵⁴ Valamennyiről nem nyilatkozik a kellő szabatossággal, de leginkább fölülük közülök a végrehajtó hatalom szerve, mely arra a harminczhét férfira van bízva, kiket a törvény őreinek nevez. Van egy senatus-féle tanácskozó testület is, s ez háromszázhatvan tagból áll; a törvénykezés háromfokú, s a nép részt vesz az ítélelhozatalban; vannak községi és mezői hatóságok, ezekre a város anyagi gondozása, azokra a földművelésre való fölügyelet van bízva. A nevelésügynek is van egy előjárója, ki, hogy úgy mondjuk, a közoktatásügynek országos fölügyelője, kit a leggondosabb elővigyázattal választanak a törvény őrei közül. Végül az alkotmányos épület betetőzésére Platon a törvénynek tíz legidősebb őréből egy legfőbb tanácsot szervez, mely az államnak igazi föntartó és védő hatósága.¹⁵⁵ E tízes tanács oly szolgálatot tesz az államnak, mint a fej a testnek, s a bölcsesség a léleknek. E tanács hosszú időn át folytatott gyakorlat útján minden tudományban, és mindenek között a legfontosabban, a dialektikában járatos levén, ismeri a politikának valódi célját, az erényt, s mind azon eszközöket, melyekkel e kívánatos cél el lehet érni. E legfőbb tanács, mely hogy távol legyen az emberi szenvedélyek küzdelmeitől, hajnalban ül össze, elárulja ne-

¹⁵⁴ Lásd az egész VI. könyvet.

¹⁵⁵ *Törc.*, XII. k.

künk Platon állandó gondját, fáradhatlan vágyát és örökös ábrándját: hogy a philosophia uralkodjék az államok fölött.

Osszefoglalás. Ime tehát megismerkedtünk e hatalmas rendszerrel, mely embert, Istent, államot, s az emberi élet minden jelenségét fölkarolva, a testi élvezetektől kezdve föl az erkölcsi, vallásos és politikai életig, előbb az embert állítja elénk, a milyen a valóságban, majd a minőnek lennie kellene, aztán az erény eszméjétől föl-emelkedik az istenség eszméjéig, a végső okig s a legfenekeltebb mintaképig, hogy végre ismét alászálljon az emberek körébe, megértetni, milyen a föltétlen egységnek tökéletes mintaképe, milyen az eszményi társadalom, melyet csak az erény kormányoz, törvények és büntetések nélkül. Ilyen Platon erkölcsi és politikai philosophiája, a legnagyobb erőfeszítés, melyet az ó-világ tett, hogy behatoljon az ember és a társadalom sorsának titkaiba.

A mi e philosophiának maradandóságot biztosít, az az eszmény elve. Hogy emberre s államra nézve létezik egy ideál, azaz létezik egy többé-kevésbbé helyesen észlelt mintakép, a törekvéseknek egy végczélja, valami a mi az ember tevékenységét sarkalja, vágyait ösztönzi, a mi elégedetlenséget kelt benne, a mi javulásra és környezete javítására unszolja; hogy van a tökélynek egy eszméje, melyet semmi le nem ronthat, és semmi ki nem elégíthet, mert a tökélyt csak az érheti el, ki sohasem változik; hogy van egy legfőbb jó, melyhez képest a jó, a mit cselekszünk és birunk, csak távoli és tökéletlen semmiség; hogy e legfőbb jó, e mintakép, ez eszmény alatt, bár az emberi elmében fogamzott, valami valódit kell értenie, és hogy az nemcsak képzeletének alkotása vagy tehetetlenségének álomképe; végül, hogy Isten mindenneknek kezdete, lényege

és vége, s hogy bármi szépet, igazat, szentet és valót gondoljunk vagy szeressünk, ez által Istent gondoltuk és szerettük; ime ez az, a mi Platon philosophiájából, azt hiszszük, örök időkre fönn fog maradni.

Ha most visszatérünk a kiinduló ponthoz, igazat kell adnunk Platonnak, hogy az ember kettős lény, s hogy természeténél fogva hadi lábon áll önmagával. E viszály, mely bennünk dúl, természetünknek csomópontja. A philosophiai és vallásos tanoknak legfőbb céljak e csomót föloldani. Vannak, kik ketté vágják azon állítással, hogy az ember állat, vagy merőben szellem. De a valóságbeli ember gúnyt űz az ily rendszeres egyszerűsítésből; érzi magában a kettős természetet, bármennyire vágyik az egyszerű létre: hogy lenne csupa test vagy csupa lélek. Az ember számára végre kétféle boldogság, kétféle tudomány, kétféle szeretet s kétféle harag létezik: s míg egyrésről az eltűnő, állhatatlan s ellentétes tünemények tengerén hanyódik, másrésről arra is képes az ember, hogy az igazban, a változhatatlanban, az Örökkévalóban éljen; szívének titokszerű szorongattatásai is e viszályból erednek. Ime egy másik pont, melyet a tudomány Platon philosophiájának köszön.

A kiinduló ponton tehát viszály s az ember meghasonlása önmagával; a pálya végpontján pedig a legfőbb és föltétlen egység. Már most az a kérdés, mikép futhatja be az ember e meredek pályát? Platon szerint az erény segítségével. De mi az erény? Követése az Istennek, vagyis az egységnek. Ugyde az egység követése egy oly bonyolult és szövevényes lényre nézve, minő az ember, csak a harmoniában, a békében s az engesztelődésben található föl. Platonnak itt is igaza van. Az erény bizonyára nem szenvedélyeinknek egymás közti megalkuvása, mely elvenne

egyiktől valamit, hogy azt a másiknak juttassa; nem áldozza föl nehányát, hogy a többieket kielégítse, sem valamenynyit a legerősebb kedvéért; de másrésről az is bizonyos, hogy nem öli el a szenvedélyeket, nem áldoz föl minden élvezetet, nem halála önmagának, nem tör a test és a természetes érzelmek ellen. Az erény harmonia; a léleknek békét, rendet és mértéket szerez; az emberből mérsékelt egésznet alkot; parancsol a tudománynak, szövetségesül veszi maga mellé a szeretetet és a lelkesedést, e nemes gerjedelmekkel leküzdí a gonosz szenvedélyeket; nem zárja ki még a vágyakat sem; s javítja a testet is, midőn a lelket nemesíti.

Igy három kétségtelen s egymással szorosán összefüggő igazság képezi Platon erkölcsi philosophiájának egyes lánczszemeit. Az emberi természet: meghasonlás és viszály; kötelessége: helyreállítani a békét és az összhangot; végcélja az örök békének és az örök összhangnak alapelvében, vagyis Istenben rejlik. E három lényeges igazsághoz egy csomó más igazság is járul, erőre és eredetiségre nézve egyaránt kiválók: a szeretet elmélete, az igazságosság elmélete, a büntetés elmélete. E helyen csak emlékezetébe idézzük az olvasónak.

Platon e szép erkölccstanának két nagy hibája van. Elhanyagolja, illetőleg elnyomja a szabad akaratot s nem veszi kellően tekintetbe az embernek a társadalom iránti kötelességeit.

Szólottunk arról, hogy mily értelemben véve tagadja Platon a szabad akaratot, a mi különben inkább tanáiból következik, sem mint szavaiból. Mindenütt hirdeti, hogy az igazságtalanság megtorlandó, a miből pedig az következik, hogy az igazságtalanság szándékos és annak, a ki elkövette, betudható. De azt is tanítja, hogy senki

sem gonosz szántszándékkal. Vajjon e két ellentétes elv közül melyik felel meg inkább Platon tanainak? A második; mert ebből következik az az elv, melyre Platon egész rendszerét alapította: hogy az erény tudomány. Platon bámulatosan fogalmazta az erény eszményét, s igen szépen magyarázza meg, mikép kell azt érteni; de hogy mikép kell gyakorolni, arról hallgat. Egészen ráillik, a mit Bacon az ó-kori philosophusokról általában mondott: hogy ismerték a mintakép tudományát, azaz ismerték a a jónak típusát, de nem mutatták meg, mikép lehet megvalósítani. Platon erkölcstanában épp annyi az utópia, mint politikájában. Azt gondolja, elegendő ismerni a jót, hogy gyakoroljuk is. Ez túlságos bizalom úgy a tudomány, mint általában az emberi természet iránt. A tények alapján nem lehet ily kedvezően ítélni. Mert miután megismertem a jót, még nagyon kérdéses, hogy hajlandó vagyok-e a szerint cselekedni? Ez Platon psychológiájának és erkölcstanának leggyengébb pontja; s Aristoteles ezt kitűnően jelezte.

Platon erkölcstanának másik gyenge oldala az, hogy benne a társulási érdek majd semmi szerepet sem játszik. Lássuk az erények elméletét. Négy erény közül három tisztán személyi erény: a mértékletesség, a bölcsesség és a bátorság. Ez az egyoldalúság különben az ó-kori erkölcstanok közös vonása, mindnyájan túlságos súlyt fektetnek az embernek önmaga iránti kötelességeire. Az egyedüli társadalmi erény az igazságosság; s el kell ismernünk, hogy ez egymagában van oly fontos, mint a többi három együttvéve. De mit ért Platon az igazságosság alatt s mikép határozza meg? Az igazságosság Platon szerint összetett erény, mely megőrzi, megóvjá a többi erényeket, mely megszabja minden egyes erénynek működési körét

s megtiltja, hogy az egyik a másiknak ügyeibe avatkozzék; az igazságos lélek egyúttal böles, bátor és mérsékelt. Az igazságosság tehát a három személyi erény harmóniája, vagy ha úgy tetszik: resultánsa, és így maga is személyi erény. Ennyit mond Platon az egyén igazságáról. A mi pedig az állam igazságosságát illeti, ennek az a hivatása, hogy a társadalom minden osztályát rendben, rangjában és működési körében tartsa: hogy a kasztok felügyelője legyen. Ebben sem látok társadalmi erényt.

Igaz, hogy Platon követeli az államban az egyéni érdekek és a családi érzelmek fölláldozását, és hogy ezeket látszólag valamely magasabb és általánosabb elvnek áldozza föl, s így azt lehetne mondani, hogy erkölcstana nem a sociabilitas hiánya, mint inkább túlzása által hibázik. Csakhogy ez tévedés. Platon a tulajdont és a családot nem az embereknek, hanem az államnak áldozza föl, vagyis annak az elvont, képzeleti egységnek, mely az ó-korban az embert majdnem egészen elnyelte. Nem állítom, hogy Platon elméjében soha nem fordult meg a polgárok oly benső viszonyának gondolata, melyből minden önzés ki lett volna zárva. De bizonyos, hogy a szeretetről, melylyel az emberek egymás irányában viselkedni tartoznak, nem volt tiszta fogalma. Az ő eszményképe inkább az államra átvitt egyéni önzés, mint az, a mit Aristoteles oly szépen *philanthropiának* nevez; az ő eszményképe Spárta, melyet senki sem tekinthet a gyöngéd emberi erények hazájának. Ne felejtjük végre, hogy a ki a családot támadja meg s azt romba kezdi dönteni, annak omladékain bajosan fog valódi testvériséget emelni.

A szeretet elméletére is hivatkozhatnánk az, ki be akarná bizonyítani, hogy Platon nem ismerte félre a sociabilitas elvét. Csakhogy a mit Platon szeretetnek nevez, az volta-

képen lelkesedés, az a lélek lendülete a szép felé, ez pedig pompásan megfér az emberek szenvedései iránt való teljes közönnyel. Igaz ugyan, hogy e szeretet emberekre is vonatkozhatik; de csak a széplelkű és szépkülsejű emberekre, nem pedig az emberre általában, legyen az fiatal vagy vén, szép vagy idomtalan, görög vagy barbár, művelt vagy tudatlan, s tegyük hozzá, erényes vagy feslett erkölcsű. Ezen, a könyörület isteni fuvalma által még nem ihletett aristokratikus tan szemében gyengék, szenvedők, elnyomottak, rabszolgák, tudatlanok — mintha nem is léteznének. Megjegyzendő azonban, hogy Platon az első és egyetlen ó-kori philosophus, ki érdeklődött a vádlottak és bűnösök sorsa iránt, és ki úgy vélekedett, hogy ezeket nem csak büntetni, de javítani is tartozunk.

Platon politikájának is, mint erkölcsstanának, megvan a maga fényes oldalai; de a kritika itt már több kifogásolni valót talál. Áll az, hogy az államnak csak úgy, mint az egyénnek, megvan a maga eszménye; van egy szent és isteni célja, mely felé a nép törekedni s a kormány a népet vezetni tartozik. A népek és a kormányok hibái, éppen úgy, mint az egyén hibái, nem változtatnak semmit az eredeti igazságon, mely mindenütt jelen van, világít és kárhoztat, kötelez és büntet. A létező dolgoknál és tényeknél, az adott körülményeknél a tapasztalati politika nem ismer semmi magasabbat. A philosophiai politika azonban a létezőn kívül azt is látja, a minnek lennie kellene; és bár tévedjen, midőn ez utóbbit a maga módja szerint meghatározza és megfejt, mégis mulhatlanul szükséges a haladás és a jobb utáni vágyakozás tekintetéből. Ennek kimutatása Platon érdeme. Minden politika, mely olyan tökéletes társadalmat vesz szemügyre, melyet nem mesterséges és mulandó, hanem természetes

és föltétlen viszonyok szabályoznak, mindenkor platoni politikának fog neveztetni; és az ő *Köztársasága*, mely az államot egészen hibásan fogja föl, az emberek emlékezetében mint azon eszményi alkotások typusa fog élni, melyeknek föladata figyelmeztetni a társadalmat, hogy nincs minden legjobban szervezve e világok legjobbján; hogy tehát nem kell nagyon gyönyörködni annak tökéletességeiben s nem kell bajait az egészség tüneteinek tartani.

Platon politikájának az a része is igaz, mely szerint a társadalom végcélja az igazságosság, s hogy a valódi igazságosság az egyetértésben és az egységben áll. Platon megveti az állam anyagi érdekeit, katonai uralmát, gazdagságát, kereskedelmi hatalmát; mi ezt nem helyeseljük. De a valódi politikai philosophia a hasznos dolgokat csak annyiban tartja értékeseknek, a mennyiben igazságosak, vagyis a mennyiben megkönnyítik s megoltalmazzák az állam egységét, a békét s a polgároknak egymáshoz való méltányos viszonyát. Platon figyelmét mi sem foglalkoztatta annyira, mint a társadalmi osztályok különválása és meghasonlása. Igazságosság alatt tehát a fegyelmezettséget és az egységet érti. És ez valóban így is áll; föltéve, hogy fegyelmezettség alatt nem a kasztok szerint való megalázó csoportosítást értjük, s a lelki egység alatt nem a legtermészetesebb érzelmek elnyomását.

Végre az is igaz, hogy az erény az államnak leghathatósabb mozgató ereje. Az erény teremti a jó polgárokat s biztosítja az államnak maradandóságát; az erény teszi lehetővé a szabadságot s veszi élet a hatalomnak. Bizonyos tekintetben tehát az erény képezi az államok és a kormányok végcélját. S ha ez így van, akkor a politika nem a törvényhozónak, hanem a nevelőnek művészete. A nevelés hatalmasabb a törvényeknél. A törvény nem ad

az embereknek bölcseséget; a bölcsőnél megkezdett nevelés azonban oly erkölcsökre szoríthat, melyek az idő folyásával megszilárdíthatják az államot, s fölöslegessé tehetik a törvényeket. Semmi sem helyesebb tehát, mint ez a két elv: a politika célja az erény; eszköze a nevelés.

Ha szemügyre vesszük e különböző eszméket, arról győződünk meg, hogy Platon politikájának éppen azon részei igazak, melyekben az erkölccstannal érintkezik. Platon helyesen fogta fel e két tudomány közti kapcsolatot, s az egyiknek alárendelt helyzetét a másik iránt. De ha a politika össze van is forrva az erkölccstannal, önmagában mégis külön áll; sajátos érdekei vannak, sajátos eszközei, elvei, végcélja is. A túlságosan szoros kapcsolat mindkét tudományra nézve veszélyes lehet.¹⁵⁶ Az erkölcs a politikának ideálja. A ki az eszményt magával a politikával téveszti össze, különös következtetésekre fog jutni, melyek az egyénre nézve épp oly veszélyesek, mint az államra nézve.

Ez összezavarásnak még legkisebb hibája, hogy miatta a tényeknek egész sorozata kiesik a politika köréből, a mennyiben mind az, a mi a népek anyagi érdekeit, gazdagságát és jólétét illeti, ki van zárva az olyan politikából, mely mint az erkölccstan, az erények tudománya. Az ilyen politika szemében e tárgyak mind haszontalanok, sőt az államra nézve veszélyesek; ezeket fogja minden baj kútforrásának tartani, s azon lesz, hogy ezeket kizárja, elnyomja s a legszükségesebbre korlátozza. Athén nagy polgárainak politikáját is azért vetette meg Platon, mert csak a hadiszerekkel, a hajórajjal, a kikötőkkel és a keres-

¹⁵⁶ Lásd a bevezetésül írt fejezetet: *Az erkölccsnek a politikához való viszonyáról.*

kedelemmel törődtek; mintha e dolgok oly csekély jelentőséggel bírnának, mint Platon hitte. Világos, hogy ha az erkölcstan csak a kötelesség elvét tartozik fontolóra venni, a politikának nem ritkán az érdek elvét is szem előtt kell tartania.

A politika hivatva van pártfogásába venni és előmozdítani úgy az egyes polgároknak, mint az egész társadalomnak érdekeit. Bizonyos ugyan, hogy a szó eszményi értelmében vett társadalom a lelkeknek erkölcsi alapon való érintkezése, közössége; de nem kevésbbé igaz az is, hogy mindenek előtt az erőknek egyesülése közös érdekeik céljából. Ez erőket a politika vezetni, s a gazdagságot, mint az ország hatalmát, fejleszteni tartozik, mert ez törekvéseinek bár nem egyedüli, de nagyon jogszerű tárgya.

A politikának és az erkölcstannak összezavarása Platon egy másik következtetésre is vezet, mely abban áll, hogy a törvényeket szükségtelenné teszi és az államot eltiltja az erőszak alkalmazásától. Ha azt akarjuk, hogy a polgárok erényesek legyenek, tekintve, hogy az erény nem az erőszak eredménye, bizonyos, hogy az államnak oly rábeszélő eszközök által kell célt érnie, melyek az egyén szabadságát tiszteletben tartják, nem pedig parancs, kényszer vagy büntetés útján; ezek a rosszul kormányzott társadalmaknak tökéletlen eszközei. A politikusok az állam bajait rendszerint újabb és újabb rendeletekkel szokták gyógyítani, holott ezek mindenkor tehetetleneknek bizonyultak. Az igazi politika nem úgy jár el; zsenge korában karolja föl az embert, s szerencsés nevelés folytán az erényt oly könnyűvé és megszokottá teszi, hogy a törvények kényszere fölöslegessé válik. Látni való, hogy Platon a politikából fokozatosan mindent kizár, a

mi a való élet és a tapasztalás birodalmába tartozik; előbb az érdekeket, most pedig a törvényeket. A politika a nevelés művészetévé zsugorodik össze, és a kormányzás merő pædagogióvá. Könnyű belátni, hogy az ily értelmezés a politikát tönkre teszi. Egy nagy lélek álma az, hogy kizárólag ész és erkölcs kormányozzák a társadalmat; de hisz ha ily társadalom létezhetnék, politikára egyáltalán nem is volna szükség.

Ha most ez eszményi és lehetetlen társadalomtól a tényleges társadalomhoz szállunk le, az erkölestannak és a politikának ez összezavarása egészen ellenkező eredményre fog vezetni: a despotismusra. Mivel nélkülök kormányozni nem lehet: a törvények szükségesek; mivel a törvények önmagukat meg nem védhetik: a kényszer is szükséges; mivel pedig a törvényeknek az a hivatásuk, hogy az erény gyakorlására kényszerítsenek: az államnak az erkölcsi lelkiismeret fegyveres képviselőjévé kell lennie. A polgárok életének minden mozzanata az állami hatalom bírálatának és inquisitiójának van kiszolgáltatva, s ez állapot annál tűrhetetlenebb, minél őszintébb az állam, s minél jobban van kötelességeiről meggyőződve. Az állami fölügyelet betolakodik a családi élet tűzhelyéig, s mivel útjában nem tartóztathatja föl semmi akadály, a legközönyösebb és legártatlanabb cselekedeteket is megbüntetheti valamely képzeleti vagy túlszigorú erkölcs nevében. És mivel az állam elvégre is emberekből áll, s mivel az állami hatalmat, bármily magasztos legyen, ember gyakorolja, bizony néhány embernek lelkiismerete, esetleg szenvedélye vagy érdeke fog dönteni a polgárok viselkedése és élete fölött. Hogy e bajnak eleje vétessék, olyan kormányt kellene kigondolni, mely vagy csupa tanult és bölcs emberekből, vagy szentekből állana. Az erkölestannak

és a politikának összetévesztése tehát mindenféleképen utopiára vezet.

Utopiára vezet másfelől azért is, mert az államra olyan kötelességeket ró, melyek csak az egyént illetik. Mert mit követel az erkölcsstan az egyes embertől? Azt, hogy minden tehetsége saját működési körében érvényesüljön, s ne lépje át a másik, a szomszédos tehetség ügykörét; azt akarja továbbá, hogy a tehetségek egymásnak alá legyenek rendelve, s hogy a nemesebbek fékezzék meg az alábbvalókat; végre, hogy minden a közjóra irányuljon, hogy a test különböző részei ne ismerjenek más érdeket, mint a mi az egész testé, s hogy a test ne keresse saját javát a lélek rovására. Ha az erkölcsstan e rendeleteit átvisszszük az államra: Platon köztársaságát látjuk magunk előtt. Mihelyt az államot az egyénnel egy rangba helyeztük, azzal azonosítottuk, könnyen megfélekedzünk a tényleges viszonyokról, s az ábrándos analogiának levonjuk utolsó következtetéseit is. Minden áron azt akarjuk, hogy az állam is egy testet képezzen, hogy legyen feje, szíve és végtagjai; s jaj azoknak a szerencsétlen néposztályoknak, melyek a hasonlat utóbb említett részeinek felelnek meg; mert azok a metaphora teljességének kedvéért vak engedelmességre és rabságra fognak szoríttatni.

Látjuk, hogy mindig ugyanaz az összezavarás okozza, hogy Platon, az államot ember módjára egységnek képzelvén, az egyént föntartás nélkül föláldozza az államnak. E tekintetben az ó-kori társadalom előítéletével egy nyomon járt. A helyett, hogy az államnak újabb és fejlettebb eszméjét alkotta volna meg, és kora fölé emelkedett volna, az akkori társadalom félszeg és szűkkeblű alapelvét fogadta el, minden tévedésével együtt. Saját hazáját pedig, mely

szabadságánál, kereskedelménél, művészeténél és lendületénél fogva egy új világ megvalósítására bármely más görög városnál hivatottabb volt, a politikai rend végső elfajulásának tekintette. Soha nem változó, mozdulatlan és abszolút valaminek képzelte az államot; hatalmas szelleme, az arányokba és harmoniába beleszeretve, azt hitte, hogy a társadalmat geometriai módon lehet szabályozni, hogy oly szervezetet lehet teremteni, mely állandó szabott törvények uralma alatt élve, örökké ugyanazon körben mozog.

A *Törvények*ben Platon, — kedve ellen ugyan, — de mégis csak helyreigazítja néhány jelzett tévedését, és a mint közeledik az emberi politikához, megközelíti az igazságot is. Az állam, melynek képét a *Törvények* állítják élénk, életképesebb, mint a *Köztársaság*; az egyén nagyobb figyelemben részesül; a tulajdon nincs már eltörölve; család is létezik: a kasztok osztályokká alakultak át, melyeket csak a vagyon foka választ el; a nép választási joga, a tisztviselők felelőssége szintén a nagyobb szabadság jelei. Végre meg lehet itt találni a vegyes kormányformákról és az államhatalmak kölcsönös egyensúlyáról szóló elmélet csíráját is, mely Platontól kerülven Aristoteleshez, ennek műveiből Polybios- és Ciceróhoz, Polybiostól Macchiavellihez és a XVI. század legtöbb politikai írójához, végre az újabb kor legnagyobb közjogi tudósához, Montesquieuhöz jutott, hogy azután a modern szabadelvűség egyik legkedvesebb tanává váljék.

De mindamellett, hogy a szabadságnak Platon itt már nagyobb tért biztosít, az államhatalom szerepe még mindig túlnyomó. Az állam osztja a tulajdont; az állam szerzi a házasságokat; az állam hozza a költészet és a zene törvényeit, s az állam szabályozza az istentiszteletet. Mind-

ezekre természetesen a fölügyelet és ellenőrzés joga szintén az övé. Mindenben az állam a föltétlen úr, s ha valamit az egyén szabad akaratára bíz, nem jogai iránti tekintetből teszi, hanem gyarlóságai iránt való elnézésből. Sajátságos dolog, hogy Platon, ki Sokrates tanítványa volt, s annak *Apológiáját* írta, semmi fogékonysággal sem bírt a lelkiismereti szabadság iránt, a mint az államhatalommal összeütközik; pedig ez oly szembeszökő magában az *Apológiában* is. Ő elegendőnek vélte az igazságtalan államot igazságossá változtatni, hogy ennek aztán mindenhez joga legyen; nem gondolván meg, hogy igazságos csak az az állam, mely nem mindenható s mely megadja mindenkinek a magáét.

Szóval Platon inkább moralista mint politikus. Erkölcstanának alapelve igaz; a jó eszméje az emberi cselekedeteknek tényleg végeczélja. Politikájának alapelve azonban téves; az állam nem föltétlen ura a polgároknak. Erkölcstana szerint lehetne haladni, de csak az általa kijelölt irányban. Politikája azonban homlokegyenest ellenkezik a valódi politikával. Erkölcsi dolgokban Platon megsejtette a jövőt; politikája többnyire csak a multakra tekint. Erkölcsi eszménye ugyanaz, mint a miénk; politikai eszménye egy elhalt és eltűnt társadalom megmerevedett képe. Az a dicsőség kétségtelenül megilleti, hogy a politikai philosophiát megalapította; de nem az a dicsőség, hogy igaz újtaira terelte.

III. FEJEZET.

Aristoteles erkölctana és politikája.

I. §. *Erkölcstan.* — Az erkölctan és politika viszonya Aristoteles philosophiájában. — Módszere. — Polémiája Platon ellen. — A boldogság elmélete. — Az élvezet elmélete. — Az erény elmélete. — A szabad akarat — Az erény megszokás. — A helyes közép-szer elmélete. — Az erkölcsi s értelmi erények között való különbség. — Az erkölcsi erények. — Az igazságosság elmélete: osztó igazság, kiegyenlítő igazság. — A barátság elmélete. — Értelmi erények. — A szemlélődő élet elmélete.

II. §. *Politika.* — Társadalmi elméletek: A társaságban élés az ember természetében gyökerezik. — A családról. — A rabszolgaság elmélete. — A tulajdon s a csere elmélete. — A férji és atyai hatalom. — A család és állam különbsége. — Aristoteles politikájának kritikai része: Platon politikájának bírálata. — Platon *Köztársaságának* s *Törvényeinek* bírálata. — Kalchedoni Phánias bírálata. — Lakedaimon alkotmányának bírálata. — Politikai elméletek: a polgár elmélete; a főhatalom elmélete. — A kormány elmélete. — A királyság. — A köztársaság. — A közép-osztályok elmélete. — A tökéletes kormány elmélete. — A nevelés elmélete. — A forradalmak elmélete. — Aristoteles erkölctanának s politikájának méltatása.

Sokrates és Platon szorosán egyesítették az erkölctant a politikával. De az egyiknek szemében úgy, mint a másikéban, az erkölctan volt a vezértudomány, a politika pedig csak ennek függeléke és alkalmazása. Aristoteles e két tudomány viszonyát megváltoztatta. Nála a politika a legfőbb tudomány, a vezérlő, a többit egységbe foglaló

tudomány; ¹ ez tárgyalja a legfőbb jót, az emberi jót; ² ez szabja meg, mit kell tenni, mit kerülni. A jó egy és ugyanaz az egyén, mint az állam szempontjából; csak-hogy nagyobb és szebb dolog az állam javát előmozdítani, mint az egyénét; ³ s a jó szebb és istenibb, ha az egész nemzetre vonatkozik, mint ha egyszerű magánosra. A politika magában foglalja mind a többi gyakorlati tudományt, valamint a katonai és a közigazgatási tudományt és a retorikát. ⁴ A tulajdonképi erkölcsstan vagy ethika (ἡ περὶ τὰ ἠθικὰ πραγματεία) tehát a politikának egy része; és pedig annak bevezető része. ⁵

Erkölcstan. — Mi lesz most módszere e legfőbb tudománynak, mely magában foglalja az egyén javát s az államét egyaránt? Nem más, mint a megfigyelés és az elemzés. Maga Aristoteles szabatosan meghatározza: «Az igazi elv, úgy mond, minden dologban az, a mi van; ha fölismerhetnők mindig elég világosan, hogy *mi* az, a mi van, nem kellene soha sem visszaszállanunk a *miértre*.» ⁶ De hogyan ismerhetjük föl kellő világossággal a tényt, vagyis azt, a mi van? «Elégséges, mondja Aristoteles, ha az összetettét szétbonthatatlan elemeire vissza tudjuk vezetni.» ⁷ Tehát megfigyelni és szétbontani a tényeket: ime

¹ *Nik. Eth.* I, 1094 a. 27. Becker és Brandis berlini kiadását idézzük mindenütt.

² *U. o., u. o.*, 1094 b. 7. X, 1181, b, 15. Ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία.

³ 1094 b. 8. Μείζον γὰρ καὶ τελειωτέρον τὸ τῆς πόλεως.

⁴ 1094 b. 3. *Rhet.*, I, 1356. a. 25.

⁵ *Magn. Moral.*, 1181. b. 25. Μέρους καὶ ἀρχῆς τῆς πολιτικῆς.

⁶ *Nik. Eth.*, 1095 b. 6. Ἀρχὴ δὲ τὸ ὅτι καὶ ἐκ τοῦτο φαίνοιτο, ... οὐδὲ προσδέησει τοῦ διότι.

⁷ *Pol.*, 1252 a. 18. Τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων διαίρειν.

az erkölcsstan módszere. S mily elveket nyerünk majd e módszer által? Egyszerű általánosságokat, valószínűségeket, mint maga Aristoteles is kifejezi: «Mikor ilynemű tárgyról értekezünk s ily elvekből indulunk ki, meg kell elégednünk, ha csak nagy körvonalaiban ismerjük is föl az igazságot; s általános és közismeretű tényekből okoskodva, csak hasonló rendű és épp oly általános következtetéseket szabad levonnunk.»⁸ Az erkölcsstan, ily módon tárgyalva, minden bizonyosság nélkül való lesz; s minduntalan összezavarja a jót az erkölcsileg közönyössel, az erényt az ügyességgel, a ténylegest a joggal. Aristoteles erkölcsstanának kétségkívül ily jelleggel kellene bírnia, ha emelkedett szelleme és philosophiájának általános elvei módszere hibáit helyre nem ütnék.

Első tekintetre úgy látszik, hogy ilyféle következtetések szükségkép erednek Aristoteles polemiájából a jó eszméje ellen,⁹ azon legfőbb elv ellen, melyhez, Platon rendszerében, a jogosnak s tiszteletreméltónak eszméje fűződik. A jó, mondja ennek ellenében Aristoteles, nem általános és egyetemes eszme; a lények minden kategóriájáról elmondható. Jó — magában véve — nem létezik; hanem mindig azt kell még kérdenünk: milyen jóról akarunk beszélni? Minden dolognak megvan a maga külön javá; s minden egyes tudomány külön jót keres: az orvostanban, stratégiában, gymnastikában nem ugyanegy jóról van szó. «El nem képzelhetem, mi haszna lehet mesterségére nézve a takácsnak vagy az ácsnak abból, ha a jót — magában véve — ismeri.»¹⁰ Ha volna is a jónak

⁸ *Nik. Eth.*, 1094 b. 21. Περὶ τῶν ἐπὶ τὸ πολὺ . . . τοιαῦτα συμπεραίνεσθαι.

⁹ Lásd a *Nikomachosi Ethika* I. könyvének egész IV. fejezetét.

¹⁰ *Nik. Eth.*, 1097 a. 8.

egyetemesen mindenre kiterjedő eszméje, nem az etikának és politikának kell vele foglalkoznia. Mert az erkölcsstanban csak az ember javáról van szó, nem pedig az általános jóról. Vagy talán azt hiszi valaki, hogy az erkölcsstannak egy magasabb tudományból kell elveit merítenie? Ez nem áll; mert minden tudománynak megvan a maga külön elvei s mindent csak ezen elvek által bizonyíthat. Az erkölcsstan tehát csak a saját elvein nyughatik, s tárgya az embert illető legfőbb jó.

S vajjon mi ez a legfőbb jó, melyet mindannyian áhítunk, melyért kívánjuk a dolgokat, az a jó, mely után mint öncél után törekszünk, s mely önmagával betelik? Mivel ez a legfőbb jó nincs kívülünk: csak bennünk lehet, s nem más, mint a boldogság.¹¹

A mint látszik, jó messze elkerültünk a platoni politikától s ugyancsak gyorsan haladunk le a lejtőn, mely egyesenesen Epikuros erkölcsstanához vezet. Szerencsére, a metafizika Aristotelesnek egy vezető eszmét adott, mely philosophiájának s egyszersmind erkölcsstanának is kulcsa. Ez a *formát adó cselekvés* (ἐνεργεία) eszméje, mely a cél (τέλος) eszméjével egybevegyül. Minden lényben két dolgot kell megkülönböztetnünk: a valamirevalóságot (δύναμις) és a formáló cselekvést. A *valamirevalóság* alatt Aristoteles a dolgoknak alkalmas voltát érti, hogy ilyen vagy olyan formában valósulhassanak meg; így például a márványdarab alkalmas arra, hogy belvederi Apollon váljék belőle. A *formáló cselekvés*, maga a működő forma pedig a létező lényegét teszi; a forma teszi a létezőt azzá, a mi; ez alkotja például a márványt Apollonná vagy He-

¹¹ U. o., 1094 a. 3. Οὗ πάντ' ἐφίεται, I, 1097, a. 33. Τὸ κατ' αὐτὸ αἶρετον . . . τοιοῦτον δ' ἡ εὐδαιμονία.

aklessé; így a növényben a formáló cselekvés az élet; az állatban az érzéki benyomás; az emberben a gondolkodás. A valamirevalóság — a dynamis — megfelelő formára — energiára — tör. A valamirevalóságnak formára törekvése pedig nem más, mint a vágy (ὀρεσις) s ez értelemben a vágy a természetnek általános törvénye. Minden lény törekszik a tökéletesség azon fokára, melyet elérhet, azon formára, mely teljes valóságát kifejezi, szóval azon formára, melyben megvalósul. A formáló cselekvés tehát azonos a czéllal; s mivel minden lény bizonyos formában igyekszik megvalósulni, minden lénynak megvan a maga különös czélja is. A czél pedig a jóval azonos; a létező java tehát abban áll, hogy a valamirevalóságból átmegy a valósított formába, s a legtökéletesebb lény az lesz, melyben minden valamirevalóság egyszersmind megvalósult forma is. Mert a mi még valamirevaló (vagyis még meg nem valósult), az egyelőre tökéletlen. Az egész természet így egy nagy műhelyhez hasonlít, melyben minden létező örökké azon dolgozik, hogy valamirevalóságát formában valósítsa, azaz lerontsa azt, a mi benne tökéletlen és sokasítsa azt, a mi tökéletes. A természet fölött pedig a tiszta, mozdulatlan forma van, melynek nem kell többé a valamirevalóságból a valósulásba átmenni, mert maga a valóság a tiszta forma, a teljes tökéletesség.

Alkalmazzuk ez elveket a boldogság elemzésénél és meghatározásánál is.

Mivel a boldogság az emberre nézve a legfőbb jó; mivel a jó azonos a czéllal, a czél pedig, mint láttuk, a megvalósuló formával: ha tudni akarjuk, mi a boldogság, keresnünk kell, mily alakban valósul meg tulajdonkép az ember,¹²

¹² U. o., 1097 b. 24. Το ἔργον τοῦ ἀνθρώπου.

keresnünk kell tehát azt, a mi az ember természetének a lehető legnagyobb tökéletességet megszerzi. Vajon ez a sajátos cselekvőség (οἰκείον ἔργον) maga az élet-e? Nem az, mert az élet nem csak az emberé, hanem a növényeké és állatoké is. Vagy tán érzékeny volta? Ez sem, mert ez is közös az állatokkal. Mi az tehát, a mi tulajdonképen az embert azzá teszi, a mi? «Csak egy marad hátra, úgymond Aristoteles, az eszes lény tevékeny élete, vagy más szóval, az eszes cselekvőség.»¹³ Mivel azonban a lények természetét mindig a maga tökéletes-ségében kell felfogni, s mivel a lények tökéletessége volta-képen nem más, mint azok erénye: elmondhatjuk, hogy a jó az emberre nézve az erény által vezetett, — vagy ha több erény van — a legmagasabb erény által vezetett lélek cselekvőségében áll.¹⁴ A boldogság ily módon elválaszthatatlan az erénytől; maga az erény; s így meghatározni az erényt annyit tesz, mint meghatározni a boldogságot.

S valóban a boldogságot nem szabad a lélek szenvedőleges állapotába helyezni; különben az ember boldog lehetne, ha egész életén át aludnék, vagy ha tengődnék mint a növény. Épp oly kevésbé fekszik a boldogság a gyönyörben, az élvezetben, a kéjekben; különben a szabad ember boldogsága nem különböznék az állatokétól és rabszolgákétól. De a boldogság a hatalomban sem fekszik; mert nem kell hatalmasoknak lennünk, hogy emberi természetünknek megfelelőleg cselekedhessünk; még a leg-

¹³ U. o., 1098 a. 7. Ἐνεργεία κατὰ λόγον. A sajátos cselekvőségnek (οἰκείον ἔργον) oly eredeti és mély elmélete, ne feledjük, csírájában már Platonnál föllelhető. Lásd *Resp.*, I. k. vége.

¹⁴ U. o., 1098 a. 16, Κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν. 1102 a. 5, κατ' ἀρετὴν τελείαν.

szerényebb körülmények közt is boldog lehet az ember, ha az ész és erény szerint cselekszik; sőt ez még nehezebb akkor, ha a hatalom kezei között van. A boldogság tehát bizonyos cselekvésben rejlik; de a cselekedetek közül némelyek szükségképeniek, mások pedig olyanok, melyek szabad választásunktól függenek; s ez utóbbiak közül ismét némelyek olyanok, melyek magukért, mások pedig olyanok, melyek más tárgyakra való tekintetből bírnak fontossággal. A boldogságnak már szabadon választott, és magára, nem pedig más dologra való tekintettel választott cselekvésben kell állania. Mert a boldogságnak nem szabad semmire sem szorulnia, és megelégedését teljesen önmagában kell föltalálnia. Milyen cselekedetek pedig azok, melyeket önmagukért kívánunk? Ezek az erénynek megfelelő, a szép és nemes cselekedetek. Igaz, hogy az élvezeteket is csak saját magukért hajhászzák; de az ilyen csak a közönséges emberek, rabszolgák s gyermekek boldogsága. Nem minden cselekvés jó; az a jobb, mely lelkünk jobb részéből fakad. A legjobb cselekvés az, mely a legnagyobb boldogságot adja. Ez a cselekvés pedig, hogy még egyszer ismételjük, az erény; a tökéletes boldogság pedig az, mely lelkünk legbecsesebb részéből s a legtökéletesebb erényből fakad. Cselekvés nélkül tehát nincs sem erény, sem boldogság. «Az olympiai játékoknál nem a legszebbek s legerősebbek nyerik el a koszorút; hanem azok, kik a porondon érte küzdenek.»¹⁵ Maguk az istenek is csak azért boldogok, mert cselekesznek: «Mert nyilvánvaló, hogy nem alusznak folyton, mint Endymion.»¹⁶

¹⁵ U. o., 1099. a. 3.

¹⁶ U. o., 1178. b. 19.

A cselekvésnek e tana a legnevezetesebb javítás, melyet Aristoteles Platon erkölcstanába bevitt. A gyönyör elméletében is igen érdekes és egészen új következtetésekre vezet.

Vajjon legfőbb jó-e az élvezet, mint azt a sophisták, Platon tanítványa Eudoxos¹⁷ és az emberek nagyrésze képzelik? Éppen nem; mert képzelhető-e ember, ki egész életén át megelégednék egy gyermek gondolkozásával elméjével, ha korának minden élvezetében részesülhetne; vagy a kinek becstelen cselekményekben öröme telnék, ha azokból reá baj nem háramlanék?¹⁸ Az élvezet tehát nem a legfőbb jó; mert minden élvezettől függetlenül, vannak jó dolgok, milyen például a látás, a visszaemlékezés, a tudomány s az erény.¹⁹ Nem az élvezet fokával mérjük a cselekmények különböző jóságát; hanem a jó cselekmények a jó élvezeteknek forrásai, és a legtökéletesebb lelki képesség a legtökéletesebb tárggyal egyesülve, adja a legkiválóbb élvezetet. Ezért mondja Aristoteles, Protagoras alapelvét kiigazítván, hogy az erényes ember és az erény minden dolog mértéke.²⁰ A valóban kellemes tárgyak azok, melyeket a jó ember olyanoknak talál. Csak az ilyenek az emberhez méltó élvezetek (*ἀνθρώπου ἡδοναί*).²¹

De ha az élvezet nem a legfőbb jó, mondhatjuk-e azért, hogy egyáltalán nem is jó? Speusippos és a cynikusok annyira mentek, hogy az élvezetet valami rossznak állították. Vannak kártékony élvezetek, fogja mondani valaki. De következik-e ebből, hogy az élvezet soha sem jó? Nem

¹⁷ U. o., 1172. b. 9.

¹⁸ U. o., 1174. a. 1.

¹⁹ U. o., u. o.

²⁰ U. o., 1176. a. 17. Ἐκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγασθός.

²¹ U. o., 16. Τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ.

ártalmas néha a gondolat is? ²² És mégis a tudomány jó dolog. Soha sem szabad valamely tárgyról a történetesség szerint mondani ítéletet, mint nem ítélnünk egy szobrászról, annak véletlenül elkövetett hibáiból. Az úgynevezett rossz élvezetek nem is élvezetek; a romlott embernek tetsző élvezet magában véve nem is kellemes; olyanok azok, mint a beteg ember romlott izlésének tetsző ételek. ²³

Eddig nem igen látszik meg, hogy Aristoteles lényegesen változtatott volna Platon eszméin, sőt a *Philebos* hatása is kétségtelen. Azonban ime az a pont, hol Aristoteles mesterétől elválik. Ez az élvezetet mellékes jelenségnek tekintette, melyet az emberi természettől és az emberre vonatkozó jótól nem lehet ugyan elválasztani, de a mely e természet tökéletlenségében és e tökéletlenségből eredő szükségekben találja föl a maga okát. Szerinte az élvezet a fájdalomból származik, s a szükség után következik, s az az állapota a léleknek, mikor az egy ideig üresen maradván, újra megtelik (*ἀναπλήρωσις*). Ez a metaphora, mint látni való, az éhségtől és szomjúságtól van véve. Az élvezet valami eltűnő jelenség, valami keletkezés (*γένεσις*), oly dolog, a mely lesz és elmúlik, mozgás, a lét és nem lét között valami közép állomás. Ne feledjük azonban, hogy Platon is elismerte a tiszta élvezeteket, melyek az igaz, egyszerű, tiszta, mindig változatlan tárgyakból erednek; csak hogy bajosan magyarázhatta meg azokat a maga elméletének keretében.

Aristoteles, a tiszta és a vegyes gyönyörök megkülönböztetésére nagyobb súlyt helyezvén, talán mélyebben

²² U. o., 1153. b. 15.

²³ U. o., 1173. a. 22.

hatolt, mint Platon, e különbség alapjának kutatásába. Szerinte az élvezeteknek két faja van: olyanok, melyek bennünk a természet megújítását és kielégítését kísérik, és olyanok, melyek a már kielégített természetből támadnak.²⁴ Az első fajta élvezetekre jól illik Platon magyarázata: valami hiányból, ürességből s kielégítésre váró szükségből keletkeznek: tehát valami fájdalom után következnek; hogy a régi philosophia nyelvén szóljunk: levésben, generatióban, vannak (εν γενέσει). De másféle élvezetek is vannak, melyek egyszerűen, egy már kiegészített és hiánytalan természetben, a képességek pusztá működéséből születnek, mint a látás, hallás, érzés, gondolkozás. Milyen ürt töltenek be bennünk ez élvezetek? mily szükségét elégítenek ki? Megelőzte-e ezeket valami fájdalom érzete?²⁵ Ezek az igazi élvezetek. Az élvezet, magában tekintve, nem mozgás.²⁶ A mozgás időben történik; az élvezet ellenben teljes és egész minden osztatlan pillanatban. A mozgás lassú vagy gyors; ellenben beszélhetünk-e gyorsasággal érzett élvezetről? Csak azt mondhatjuk, hogy határozatlan; hogy többé vagy kevésbbé érezhető. S azt mondhatjuk mindenről, a mi az emberhez tartozik, még az erényeket sem véve ki. Az élvezet cselekvésből származik;²⁷ oly végpont, oly cél, mely a cselek-

²⁴ U. o., 1153. a. 2. 'Αναπληρουμένης τῆς φύσεως, καὶ καθεστῆ-
κυίας. Az élvezet elméletét Aristoteles két helyen tárgyalja: VII. könyv,
XII—XV. fejezet, 1152—1154. és X. k., I—V. fej., 1172—1176. Azt
állították némelyek, szerintünk tévesen, hogy az első hely nem
Aristotelestől származik. V. ö. Barthélemy Saint-Hilaire, francia
ford., I. k., *Előljáró értekezés*.

²⁵ U. o., 1173. b. 15, és 1752. b. 36.

²⁶ U. o., u. o., 1773. a. 31.

²⁷ 1174. b. 31. Τέλει τὴν ἐνεργεῖαν ἢ ἡδονή.

véshez kapcsolódik, mint a szépség a bölcseséghez. A cselekvés, már magában véve, a gyönyör forrása. Az ember szereti az élvezetet, mert szereti az életet; s viszont az élvezet az, mi az életet kívánatosá teszi. Igaz-e tehát, hogy az élvezet a cselekvés akadály? Ellenkezőleg, a cselekvésből fakadó élvezet annak új erőt ad. Az embernek jobban tetszenek azon dolgok, melyek nagyobb élvezetet nyújtanak; az élvezet tehát kifejti a tehetségeket. «Jobban ítélnünk a dolgokról, s nagyobb szabátossággal és sikerrel végezzük, ha kedvünk telik bennök. Így a legügyesebb mérnökök is azokból válnak, kik a geometriában több gyönyörűséget találnak.»²⁸ Platon, ki az élvezetet a szűkségből és tökéletlenségből származtatta, hajlandó volt azt hinni, hogy az istenek élete élvezet nélkül való. Aristoteles ellenben, ki az élvezetet a cselekvés lényeges részének, sőt befejezettségének tartja, az istenbe is helyezi a gyönyört. «Ha volna lény, úgy mond, melynek természete teljesen egyszerű, csupán szemlélődő cselekvősége magában is a legélénkebb gyönyör forrását nyitná meg neki. Ezért isten örökké egyszerű és tiszta gyönyört élvez. Az ő tevékenysége ugyanis nem csupán mozgásban nyilvánul, hanem a legtökéletesebb mozdulatlanságban is fönnáll, és a gyönyör inkább a nyugalomban, mint mozgásban található.»²⁹

Az élvezet tehát jó; de nem minden élvezet jó; és nem mind egyenlően jó, s az erény az élvezetek jóságának mértéke. Azonkívül láttuk már, hogy a boldogság a cselekvésben áll; de hogy azért nem minden cselekvés boldogság.

²⁸ U. o., 1175. a. 31. Μᾶλλον γὰρ κρίνουσιν . . . οἱ μετ' ἡδονῆς ἐνεργούντες.

²⁹ U. o., 1154. b. 24.

Boldogság csupán a léleknek az erénynyel egyező cselekvése; s ezért a legtökéletesebb boldogság a legtökéletesebb erényben található. Minden út tehát az erény elméletéhez vezet, minthogy egyedül az erényben rejlik az élvezet és boldogság alapja.³⁰

Aristoteles az erényről való elméletében két lényeges tényt különböztet meg: 1-ször, a szabad akaratot és a személyes felelősséget; 2-szor, a gyakorlat és szokás hatását az erények kifejtésére.³¹ E két dologban élesebben látott, mint Platon, ki az erényt és tudást majdnem mindenütt azonosítván, az által az erkölcsiség gyakorlati föltételeit homályban hagyta.

Nem tagadhatni, mondja Aristoteles, hogy az ember a saját műveinek kútfeje, mint a hogy gyermekeinek atyja.³² Az emberi tettek szabadságát tételezik föl a törvényhozók is törvényeikben. Büntetést szabnak azokra, kik bűnös cselekedeteket követnek el, ha csak kényszerből vagy hibájokon kívül eső tudatlanságból nem cselekedtek. Ellenben tisztelik az erényesen cselekvőket, hogy így ezeket erényre buzdítsák, amazokat pedig elriaszszák a bűntől. Pedig bizonynyal senkinek sem jutna eszébe, oly dolgokra buzdítani bennünket, melyek nem függenek se tőlünk, se akaratunktól; mint a hogy hiába való volna a rábeszélés, hogy ne érezzünk hideget, meleget, éhséget, mikor fázunk vagy melegünk van, vagy éhezünk.³³ Sőt vannak esetek,

³⁰ I., 1102. a. 5. Ἐπεὶ ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνεργεία τις κατ' ἀρετὴν τελείαν, περὶ ἀρετῆς ἐπισκεπτέον.

³¹ Az erény elméletéről általában lásd *Eth. Nik.*, I, II. és III. *Mag. Mor.*, I. k., III—X. fej. *Eth. Eud.*, II. könyv.

³² III. k., VI. fej., 1112. b. 31. Ἄνθρωπος ἀρχὴ πραξέως, 1113. b. 18. γεννητὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέχνων.

³³ U. o., u. o.

✓ mikor a tudatlanság is büntetésre méltó, mivel szándékos, mikor például a tudatlanság ittasságból, vagy tanulni nem akarásból származik. A szokások idő folytán szükségképe-
niekké válnak; de kezdetben az ember szabadon engedhet vagy nem engedhet a szokásnak. Ezért felelős az ember a már megrögzött és javíthatatlan szokásokért is; mert ő benne van az az ok, mely e szokásoknak lételt adott. «Ha egyszer elröpi a kő, nem lehet többé visszatartani de tőlünk függött, hogy ki ne röpüljön markunkból, s azért felelősek is vagyunk arról, hogy hová esik.» Még azon testi hibákért is felelősek vagyunk, melyek akaratunknak eredményei. Senki sem fogja ócsárolni például a természeti fogyatkozást; de utálni s megvetni fogjuk az oly testi hibákat s betegségeket, melyek mértékletlenség, elhanyagolás vagy más szándékos ok eredményei. Vagy azt mondja valaki, hogy cselekedeteinket gondolkodásunk határozza meg, e fölött pedig nem uralkodhatunk mindig? Ámde bizonyos pontig mégis tőlünk függ, hogyan akarjuk tekinteni a tárgyakat, és hogy milyen irányt adunk elménknak. Különb, ha a jó és rossz közt a választás nem az akarat eredménye volna, hanem csak valami szerencsés természeti hajlam: az erény bizonyos kiváltsággá lenne, mert, nem mondhatni, hogy az erény inkább füg-
gene akaratunktól, mint a bűn.³⁴

Mivel az erény a szabad akarat kifolyása, világos, hogy a cselekedetek erkölcsisége nem pusztán magukban a cselekedetekben rejlik, hanem a cselekvőnek benső ar-
valóságában. «A művészet termékei a velök járó tökéletes-
séget önmagukban viselik, s ezért elég, ha bizonyos for-
mában léteznek. Azonban az erényt létrehozó cselekmé-

³⁴ III. k., VI. fej.

nyek még nem igazságosak s nem mértékletesek, csupán azért, mert bizonyos formában léteznek; szükséges még, hogy a cselekvő lelkében a cselekvés pillanatában bizonyos erkölcsi hajlandóság is létezzék»³⁵ Milyenek e hajlamok, melyek a cselekvő erkölcsiségéhez szükségesek? 1-szor, tudnia kell azt, a mit cselekszik; 2-szor, akarnia kell azt, még pedig akarnia kell a cselekményeket magukért, és nem mint más dologra szükséges eszközöket; 3-szor, azon tántoríthatatlan s változhatatlan elhatározással kell bírnia, hogy soha másképp nem cselekszik.³⁶ Tehát tudatos cselekvés, önérdék nélkül való, átértett szándék s végre szilárd elhatározás: ime az erkölcsiség három föltétele. «E három föltétel közül az első, — mondja Aristoteles, — csekély értékű, sőt értéktelen; de annál fontosabb a másik kettő.» Aristoteles tehát a tudásnak, ismeretnek csekély értéket tulajdonít az erkölcsös cselekvényben. Azt hiszem azonban, hogy itt Aristotelest Platon véleménye ellen való elfogultsága ragadta magával. De másrésről bizonyos, hogy Platon távolról sem látta és különböztette meg oly világosan az erénynek másik két fontos kellékét: a szándékot és az elhatározást.

Aristoteles végül az erénynek e szép elemzését a szokás elméletével teszi teljessé.

Arra, hogy valaki erényes legyen, még nem elég, ha futólagosan és olykor-olykor, bár a legjobb s legőszintébb szándékkal is, némely erényes cselekedeteket visz végbe. Szükséges, hogy az erény szokássá, állandó hajlandósággá legyen. Ezért nem szereshető meg pusztán oktatás útján, hanem csak tettel s gyakorlattal.

³⁵ 1105. a. 28, 30. Οὐκ ἐὰν αὐτὰ πως ἔχη . . . ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πως ἔχων πράττῃ.

³⁶ U. o., u. o., sk.

A természet tárgyai nem képesek megszokás útján irányt változtatni. «Ha ezerszer röpítem is a követ a levegőbe, az mindannyiszor a földre hull; a tűz pedig mindig fölfelé fog szállani.»³⁷ Nem így áll a dolog az erénnyel, mint a melyet csak előleges gyakorlat által szerezhethünk meg. Az erénnyel úgy vagyunk, mint a művészettel. Építők leszünk, ha építünk; zenészek, ha zenélünk. Épp így igazságosak leszünk, igazat cselekedve; bölcssek, bölcseséget tanulva; bátrak, bátorságot gyakorolva. Szóval az erkölcsi tulajdonságokat csak ugyanazon cselekményeknek állandó ismétlésével szerezhethjük meg. A gyakorlat minden dologban ügyességet fejleszt; egyszersmind az erényt is kifejleszti; mert ha folytonosan erényesen cselekszünk, végre könnyen cselekszünk erényesen.³⁸

Az erény tehát, megszerzett hajlandóság³⁹; ámde ez nem elég meghatározására. Még tudnunk kell azt is, milynemű hajlandóság. Maga Aristoteles teszi föl úgy a kérdést. Felelete a következő:

Aristotelesnek Platon ellen, s a jónak magában álló, független eszméje ellen irányzott polemiája lehetetlenné teszi, hogy az erény törvényét és szabályát az emberen kívül és az ember fölött találja föl. Ha a lények minden fajára nézve egy különleges jó létezik, s ha az ember

³⁷ II. k. I. fej. 1103. a. 19. Οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐκίχεται.

³⁸ II. k. I. fej 1103. b. 21. Ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται.

³⁹ Aristoteles nem mondja sehol, mint gyakran mondatják vele, hogy az erény megszokás, hanem hogy belső hajlandóság, állapot, tulajdonság (ἔξις), melyre megszokás útján teszünk szert. Ezt a ἔξις szót fordították a scholastikusok *habitus*nak, az újabbak pedig nem elég szabatosan: szokásnak.

különleges java, az erkölcsstan egyedüli tárgya, semmi közösségben nincs az egyetemes jóval, a metaphysika tárgyaival; s ha végül a tapasztalati módszer az egyedüli, melylyel a jó természetét meghatározhatni: úgy csak az emberi természetben és tehetségeink gyakorlatának általános föltételeiben kereshetjük az erkölcs kriteriumát. A tapasztalás pedig azt tanítja, hogy tehetségeink két módon veszhetnek vagy tompulhatnak el: vagy túlzás vagy hiba által. Innen az következik, hogy a jó a két véglet között van, és hogy az erény a helyes középser.⁴⁰

Mi általán valaminek a közepe? Az a pont, mely egyenlő távolban van a két végponttól; ⁴¹ oly mennyiség, mely egy másik csekélyebbet, épp annyival túl felül, a mennyivel őt magát egy nagyobb felülmúlja. Minden dolgokban a középen van a jó. A művészetekben akkor érjük el a jeleset, mikor eljutottunk ahhoz a kellő pont-hoz, hogy a művészet termékéből se el nem vehetünk, se hozzá nem tehetünk. Az erény is ilyen közbenső pont, mely a cselekményekben s szenvedélyekben egyaránt távol áll a túlzástól és a lanyhaságtól. Azonban, hogy e közepet meghatározhassuk, jól meg kell figyelni a körülményeket; mert nem csak a dologhoz, hanem magunkhoz viszonyítva is kell a középser megállapítani:⁴² A matematikában elég a két végpontot tekinteni, mikor két vonal, vagy két szám közt a közepet meg akarjuk találni; de két dolog között a helyes közép nem lesz egyszerűs mind reánk nézve is a helyes középser, ha

⁴⁰ II. k., VI. fejj., a. 2. Μεσότης δύο κακῶν, τῆς μὲν κατ' ὑπερβολῆν, τῆς δὲ κατ' ἐλλείψιν.

⁴¹ II. k., 1106. a. 30. Λέγω μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον τοῦ ἐκατέρου τῶν ἄκρων.

⁴² II. k., VI. fejj., 1106, a. 28. Ἡ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἢ πρὸς ἡμᾶς.

szervezetünk, hajlandóságunk már eleve inkább az egyik véglet felé von. Ezenkívül végtelen sok más körülmény is megváltoztathatja a közép helyét. A bátorság például nem egy szilárd, változhatatlan pont képét mutatja; függelménk hangulatától, testi erőnktől, a félelmes dolog mivoltától; másnemű bátorságot kívánunk egy férfitől, mint egy gyermektől, s másnemű bátorság kell az oroszlánnal, mint a farkassal szemben. Az erény tehát nem elvont közép, két elvont szélsőség között, például a túlságos harag és az érzéketlenség között. Inkább abban áll, hogy bizonyos dolgok se túlságosan, se a kellőnél kisebb mértékben meg ne indítsanak. «Megindulva lenni, a mikor szükséges, a megfelelő körülmények közt, s oly dolgok és emberekért, kik ily érzelemre érdemesek, és megindulva lenni illendő módon: ime a helyes középszer, mely valójában az erény lényege.»⁴³ Ebből következik aztán, hogy minden körülmény közt csak egy módon cselekedhetünk helyesen, de ezer módon tévedhetünk. Az erény tehát egy átlagos valami, noha magában véve és az abszolút jóhoz viszonyítva végletet alkot.⁴⁴

Ime a középszer hires elmélete; kielégítő elmélet, kétség kívül, ha csak egy gyakorlati kriteriumot kívánunk, a jónak és erénynek egy megközelítő mértékét. Mert valóban igaz, hogy általában sok esélyünk van a bölcs cselekvésre, ha a szélsőségektől távol tartjuk magunkat.⁴⁵ De

⁴³ II. k., VI. fej., 1106. b. 21. Τὸ δ' ὅτι δεινὸν καὶ ἐφ' ὧν, καὶ πρὸς οὓς, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὥς δεινὸν μέσον δὲ καὶ ἄριστον, ὅπερ ἐστὶ τῆς ἀρετῆς.

⁴⁴ II. k., VI. fej., 1107. a. 7. Διὸ . . . μεσότης ἔστιν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον, καὶ τὸ εὖ ἀρότης.

⁴⁵ Ez az, mit Descartes is jól látott erkölcsstana első szabályában: «Minden dologban a legmérsékeltebb s a *szélsőségtől legtávolabb álló* véleményekhez szabtam cselekvésemet, a mint azo-

akkor is fönnáll az a nehézség, hogy meg kell határozni: hol van az igazi közép? mert ha bármily két véglet közt változatlan közepet állapítunk meg, fönforog az a veszély, hogy hamis szabályt állapítunk meg. A vakmerőség és gyávaság közt nincs abszolút közép: ez egészen a körülményektől függ. Ha ellenben tekintettel vagyunk a személyekre és körülményekre, a mint Aristoteles is kívánja, és elismerjük, hogy a közép minden cselekményre nézve változik, világos, hogy többé nem állíthatunk föl szabályt. Mert mily jehről ismerhetjük meg, hogy valamely cselekmény csakugyan a helyes közepszernek felel meg? Annak fog megfelelni, ha illőnek s igazságosnak mutatkozik; de akkor az illendőség és a cselekmény őszinte, becsületes volta fog mértékül szolgálni a közepszer megállapítására; pedig ellenkezőleg kellene lennie. Aristoteles szabálya tehát gyakorlatilag is sok nehézségbe ütközik. Azonban el kell ismerni, hogy szellemes formula, mely igen sok erkölcsi cselekményről kielégítő módon ad számot.

De ha a helyes közepszer tanát nem mint gyakorlati s a cselekvésre körülbelöl elégséges kriteriumot, hanem mint szabályt s mint jogosultságát magában hordó föltétlen törvényt vizsgáljuk: azonnal kitűnik ez elvnek és a tapasztalati módszernek, melyből az eredt, minden gyöngesége. Mivel Aristoteles, legalább e pontig, tartózkodott attól, hogy az erény eszményét fölállítsa, és előre kizárta mindazt, a mi nem az ember sajátos természetéből következik: kénytelen szabályúl elfogadni valami közép állapotot szenvedélyeink között. Mert nem ismerhette el s nem is

kat a legértelmesebb emberek gyakorlatában észlelhettem. (*Disc. de la Méthode* 3. rész.) Csakhogy itt pusztán gyakorlati s ideiglenes erkölcsstanról van szó.

akarta elismerni, mint a sophisták, hogy a természetben minden jó. A tapasztalás bizonyítja, hogy minden féktelen szenvedély ártalmas; éppen azért a tapasztalás mutatja, hogy a szélső szenvedélyek veszedelmeiből közép-szer útján szabadulunk meg. De én csak ezt az egyetlen okot találok olyannak, mely ezt az elvet igazolhatná. Mert ha azt mondják, hogy ez a közép-szer már magában véve illő, tisztességes, kötelező, akkor keresem az okot, a miért illő, tisztességes és kötelező. Ekkor pedig a közép-szer elve egy magasabb elvvel, a tisztességes elvével zavarodik egybe, mely azután még magasabbra, a jónak eszméjéhez vezet. Aristoteles azonban nem mehet el eddig. Elvének igazolását csak az emberi természetben keresheti, a mint az előttünk jelentkezik. A szabálynak tehát nincs több értéke, mint más tapasztalati szabálynak, melyet ellenkező tapasztalás mindenkor megdönthet.

Aristoteles maga is érezte tanának hibáját. Mert, miután az erényt, mint közép-szert határozta meg, a közép-szer számára is elvet keres. Ez az elv pedig a józan, helyes ész. Nem elég tehát pusztán szabályt jelölni a cselekmények megválasztására, hanem tudni kell azt is, mit értünk a józan, helyes ész alatt, s meg kell azt határozni teljesen.

Aristoteles nem adja meg az ígért, szabatos meghatározást, hanem az értelmi erények elméletével pótolja.

Az erényeknek két osztálya van: értelmi erények (*διανοητικαί*) és erkölcsi erények (*ἠθικαί*).⁴⁶ Az erkölcsi erények tere a szenvedélyek, s közepet foglalnak a túlságos és a nagyon kevés között; alapjokban nem egyebek, mint a

⁴⁶ *Eth. Nikom.*, I. k., XIII. fejj., 1103. a. 11. s általában az egész VI. könyv.

jónak értelemmel párosuló természeti ösztöne.⁴⁷ Ezért mondja Aristoteles, hogy az erkölcsi erény székhelye a lélek észszerűtlen (irrationalis) részében van.⁴⁸ De maga az értelmi rész is vehet jó vagy rossz irányt. Az értelmi erény tehát az ész helyes iránya, más szóval, a helyes, józan ész. Az erkölcsi erények ily módon az értelmieknek alá vannak rendelve. Az értelmi erény nélkülözhetetlen az erkölcsi erényekhez, mert nincs erény bölcsesség nélkül, habár a bölcsesség nem is az az egyetemes erény, a minek Platon gondolta.

Az értelmi erényeknek ez elméletével törekszik Aristoteles pótolni az elvek hiányát erkölcstanában. A bölcsesség, vagy tudás, mely Platonnál minden erény összesége volt, Aristotelesnél az erények elseje lesz. Így vegyül egybe végül az egyiknek eszménye a másikéval.

Az erkölcsi erények közt, melyeknek Aristoteles gazdag, változatos, finom és mély megfigyelésekkel⁴⁹ tele képét adja, különösen a két legfontosabbiknál akarunk megállapodni, melyek az erkölcstant a politikához fűzik: az igazságosságnál⁵⁰ és a barátságnál.⁵¹

Van-e szebb dolog az igazságosságnál? Sem az esti, sem a hajnali csillag nem kelt bennünk olyan áhítatot. Bizonyos tekintetben az igazságosság minden erényt egyesít magában; ez a másokhoz való viszonyunkban jelentkező

⁴⁷ *Mag. Mor.* I. k., XXXV. fej., 1198. a. 20. Το μετὰ λόγου εἶναι τὴν ἐρμηνείαν πρὸς τὸ καλόν.

⁴⁸ *Mag. Mor.* I. V. 1185. b. 6.

⁴⁹ Lásd a III., IV. és VII. könyv.

⁵⁰ Az igazságosság elméletéről v. ö. *Eth. Nik.*, V. k. *Mag. Mor.*, I. k., XXXI. fej. és II. k., I. és II. fej.

⁵¹ A barátság elméletéről v. ö. *Eth. Nik.*, VIII. és IX. k. *Mag. Mor.*, II. k., XIII. fej. végig. *Eth. Eud.*, VII. k.

erény. Az igazságosságot, — mondja Aristoteles erőteljes kifejezéssel, — mint másnak javát⁵² határozhatjuk meg. A legtökéletesebb erény nem abban áll, hogy saját magát, hanem hogy másokat szolgálja az ember; mert ez a legfáradságosabb. De ez általános és nagyon széles értelmén kívül, az igazságosságnak van még egy szűkebb és sajátosabb értelme is. Az igazságosság az egyenlőségen alapszik; mivel pedig kétféle egyenlőség van, kétnemű igazság is létezik:⁵³ az osztó igazság (τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον)⁵⁴ és a kiegyenlítő, kárpótló igazság (τὸ διορθωτικόν).⁵⁵ Az első a javak, tisztségek s kitüntetések fölosztásában van helyén; a második cseréknél és szerződéseknél, jogtalanságok helyrehozásánál, vagy károkok pótlásánál. Akár osztó, akár kárpótló legyen az igazság, szükségkép négy dolgon fordul meg. Először is legalább két személy közt kell megesnie, mivel minden csere vagy osztály csak két vagy több személy közt történhetik; azután még legalább két tárgynak is kell lennie, a mit fölosztunk vagy cserélünk. Mily viszonyban legyen egymással a négy tag, hogy az osztó vagy kárpótló igazság helyre álljon? ⁵⁶

Az igazságosság, mint minden erkölcsi erény, egy bizonyos középszerben áll. Vizsgáljuk először a pótló vagy kiegyenlítő igazságot. Ez kétféle esetet foglal magában: a cserét és a jogtalanságok s igazságtalanságok megtorlását,

⁵² V. k., I. fej. 1129. b. 26. Ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία, ἀλλ' οὐκ ἀπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον . . . 1130. a. 3. ἀλλότριον ἀγαθόν.

⁵³ A kétnemű igazság elméletéről általában. V. k. V., VI., és VII. fej.

⁵⁴ 1130. b. 30.

⁵⁵ 1231. b. 25. Ezt az igazságot rendesen kiegyenlítőnek vagy commutativának nevezik.

⁵⁶ V. k., 1130. b. 7. Τὸ ἀδικον καὶ τὸ ἄνισον, τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἴσον.

helyrehozását. Mind a két esetben középszer a túlságos és a nagyon kevés között. A cserében nem szabad az egyiknek többet kapnia, mint a másik ad; a kártalanításnál pedig az egyiknek nem kell többet visszaadnia, mint mennyit a másik vesztett. Így áll a dolog az osztó igazsággal is; egyiknek ne adjunk túlságosan, a másiknak mértéken alól. Az igazságosság tehát egyensúly a túlságosan sok és túlságosan kevés között: szóval az egyenlőség egy neme.

Mindamellett is ez egyenlőség nem ugyanaz e kétnemű igazságnál. A cserénél például, csak a csere tárgyait kell összehasonlítani egymással latba vetnünk. Hogy a cserélők, szerződők kik, milyen az állásuk, jellemök, vagyunk, ez egyáltalán nem jön tekintetbe a cserélt mennyiség meghatározásánál. Itt a több s kevesebb közt fekvő közép a cserélt tárgytól függ egészen, s a személyek nem vétetnek számba. Hasonlókép áll a dolog, mikor egy megsértett vagy károsult polgár kér kárpótlást a szenvedett veszteségért. Ez esetben az igazság (Aristoteles itt a büntetés szempontját nem tekinti) egyszerűen abban áll, hogy a károsult kárának megfelelő részt vegyünk el a károsító vagyonából. S mivel itt a személyek körülményeire tekintenünk nem kell: az igazság itt a kárnak és a kártérítésnek szigorú és pontos egyenlősége. Az osztó igazságnál azonban más dolgot is figyelembe kell vennünk; nem elég a dolgok viszonyát meghatározni, összefüggésbe kell hoznunk a személyekkel; mivel itt az erényt, érdemet, munkát is föl kell vennünk a hasonlítás elemei közé. Ebből már összetett viszony származik s az igazság egyszerű egyenlet helyett aránylat lesz.⁵⁷

Aristoteles igen ügyesen fordítja matematikai kifejezé-

⁵⁷ V. k., III. és IV. fej.

sekre az igazságosságról való eszméit. Az osztó igazságot könnyen aránylatba tehetjük, melynek négy tagja az elosztásra kerülő két dolog és az osztályos két személy. Hogy az osztály igazságos legyen, az osztály két tárgya és az osztály két személye közt egyenlő arálynak kell fönnállania, hogy például A osztály oly arányban álljon B osztályhoz, mint C személy D személyhez. Ez esetben, ha az arány két fele nem is azonos mennyiségre nézve, de teljesen azonos arányban, a mi pedig az igazság alapföltétele. Az osztó igazság typusa vagy formulája tehát a következő aránylat: $A : B = C : D$; más szóval, geometriai arány. A kárpótló igazság matematikai képét már nem oly könnyű megérteni. Aristoteles végtelen számtani arány által fejezi ki. Csakhogy nehéz fölfogni, hogyan lehessen csupán egy viszonyból arányt alkotni. Pedig a csere és kárpótlás viszonyában csak egy viszony van: a vesztesség és nyereség szigorú egyenlősége. Aristoteles itt szigorú szabatosságában s erőlködésében túl lö a czélon; pedig *nikomachosi etikája* kezdetén határozottan kijelenti, hogy az erkölestantól nem kell a geometria szabatosságát követelni.⁵⁸

De bárha itt a matematikai formulákkal némileg visszaél, mégis távol áll attól, hogy az erkölestant pusztá formulákba zárja; ezek ő nála csak rövidített kifejezések, melyek éppen szigorúságuk miatt szabatosság nélkül valók, s a gyakorlatban azokat a tények, körülmények, vonatkozások szabad és finom mérlegelésével kell helyettesítenünk, mely nélkül az erkölestan üres, sőt hamis tudomány. Ez a szempont vezette Aristotelest a méltányosságról föllállított szép elméletére. Ő volt az első, ki fölismerte s a

⁵⁸ *Eth. Nik.*, 1094. b. 26.

tudományba fölvette azt a természetes különbséget, mely az ember szívében a jog és méltányosság között létezik. Jogos az, a mi szigorúan megegyez a törvénnyel; a méltányos ennek szerencsés és törvényszerű módosulata.⁵⁹ A törvény valóban elvont, általános formula; megeshetik, hogy nem illik minden esetre, és hogy szigorú alkalmazása az adott körülmények közt igazságtalanság volna. A valódi igazság ilyenkor abban áll, hogy az írott igazságtól eltérjünk; nem a föltétlen igazságosságtól, hanem csak attól, mely hajthatatlan szigorúsága miatt tévúton jár.⁶⁰ A méltányosság így helyre üti a szoros jog igazságtalanságát; olyan különleges eldöntés, melynek formuláját előre meghatározni nem lehet; mert annak, a mi határozatlan, szabálya is csak határozatlan lehet. Olyan, mint a lesbosi mérő-pálcza, mely ólomból levén, a kő minden hajlását és idomát visszaadja, míg ellenben a vas-mérték merev, egyenes, változatlan marad. A méltányosság tehát az egyes külön tények minden váratlan körülményeihez hozzásimúl, a nélkül, hogy megromlanék, s a méltányosság az igazságnak nem ellentéte, hanem bevégezése és tökéletessége.

De az emberek egymáshoz való viszonyát nem csak a jog és a méltányosság szabályozza. Van még egy más erény, vagy legalább az erénytől el nem választható tulajdonság, mely az embereket a rokonszenv kötelékével egybekapcsolja, és az emberek különböző társulásának, s ezek között a legnagyobbak, az államnak is létet ad:

⁵⁹ V. k., 1137, b. 12. Τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δὲ ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.

⁶⁰ U. o. 24. Βέλτιον (ἐπιεικὲς) τινὸς δικαίου, οὐ τοῦ ἀπλῶς, ἀλλὰ τοῦ διὰ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτυματός.

és ez a barátság.⁶¹ Aristoteles még a stoikusok előtt rámutatott a társadalmi kötelekek nagy erejére az emberek közt, és természetünk társulást és rokonszenvet kereső törekvéseire. Szerinte a barátság az elve és alapja minden vonzalmainknak, a hitvestársi szeretetnek, a gyermeki, szülői, és testvéri szeretetnek, a szoros értelemben vett barátságnak, s általában mind azon vonzalomnak, melyet az ember természetszerűleg érez az ember iránt, azaz: a philanthropiának.⁶²

Aristoteles az igazságosságot és a barátságot néhány élesen fölfogott vonással különbözteti meg egymástól. Képzeljük, hogy az embereket a barátság tartja össze; akkor nincs szükség jogra; de ha pusztán csak igazságosak volnának az emberek, még azért szükség volna a barátságra. A világon a legigazságosabb dolog az, mondja kitünő elmeéll, midőn az igazságosságot a szeretet hatja át.⁶³ Mint az igazságosságban, úgy a barátságban is van bizonyos egyenlőség és arány; de az igazságosságban az érdemre kell tekinteni a mennyiség előtt, míg a barátságban a mennyiséget (a vonzalom fokát) kell az érdem fölé helyeznünk.⁶⁴ Bár szeretetünk tárgyának az érdemére is kell tekintettel lennünk, mégis főképen a vonzalom nagyságát, melyet irántunk tanúsít, lesz szükséges számításba vennünk, és vonzalmat vonzalommal kell viszonzoznunk.

⁶¹ VIII. k., I. fejr. 1155. a. 1. Ἐστὶ γὰρ ἀρετὴ τις (φιλία). ἥ μετ' ἀρετῆς.

⁶² U. o., u. o. 20. Ὅθεν τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν és lentebb (u. o. 29): τοὺς φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν. V. ö. az egész fejezetet.

⁶³ U. o., VIII. k., I. fejr. 1155. a. 28. Καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστ' ἐμικτὸν εἶναι δοκεῖ.

⁶⁴ U. o., X. 1159. b. 2. Ἡ ἰσότης φιλότῃς. IX. 1158. b. 31. Ἐν δὲ τῇ φιλίᾳ τὸ μὲν κατὰ ποσὸν πρῶτως, τὸ δὲ κατ' ἀξίαν δευτέρως.

A barátság annyira természetes érzés, hogy bizonyos tekintetben még az élettelen tárgyak között is fönnáll. «A kiszáradt föld — mondja Euripides — szerelmes az esőbe, és maga az esőtől dagadó fönséges Uranos is ég a vágytól, hogy a föld kebelére omoljon.»⁶⁵ De főképp emberek között természetes a barátság. Az életre semmi sem szükségesebb. Mire való a vagyon, a hatalom barátság nélkül? Hol találunk a szerencsétlenségben segílyt, vigaszt, ha nincsen barátunk? Az, a ki útazott, tudja, mennyire barátja az ember az embernek, s mily jól esik, mennyire tetszik neki hasonlóinak társasága.

Aristoteles azt mondja, hogy a barátság alapja az önszeretet;⁶⁶ csak hogy emelkedett értelemben mondja, úgy, hogy e mondásának Epikuros iskolája elveivel semmi köze. Van durva, közönséges, megvetésre méltó és megvetett önszeretet, mely abban áll, hogy pusztán alsóbb rendű részünket szeretjük, a vágyak és szenvedélyek székhelyét, s ennek akarunk minden módon kedvezni, elhalmozván azt gazdagsággal, kitüntetésekkel, szégyenletes élvezetekkel. Ez azonban nem a valódi önszeretet. Mert az ember lényege nem ez az alsóbb rendű s szolgai természet. Az igazi ember lényege az értelem és a szabadság. S vajjon nem helyes és igaz önszeretet-e az, ha lelkünk e nemes részét szeretjük, s boldoggá teszszük az által, hogy megszerezszük neki az egyedüli jót: a magunkkal való meglegedést, s mindennap jobban fejlesztjük rendeltetésünknek megfelelő cselekedetekkel, hogy így lépésről lépésre tovább haladhasson az erény, azaz a boldogság

⁶⁵ VIII. k., I. fej. 1155. b. 2.

⁶⁶ Ld a IX. k. egész VIII. fejezetét.

felé? ⁶⁷ Es ki merné önzőnek nevezni a mértékletes, igazságos, és nagylelkű embert? Ez a barátság igazi alapja. Mert barátunk, — mint a közmondás tartja, — második énünk. Csak azért szeretünk másokat, mert magunkat szeretjük, azzal a fölvilágosult és erényes szeretettel, melyre csak a derék ember képes. A rossz senkit sem szeret, magát sem; nem is érez rokonszenvet maga iránt; hogyan érezhetne mások iránt? Saját magát szeretni, s másokat szeretni, helyesen felfogva, egy és ugyanaz; annyi, mint magában, vagy másban az erényt szeretni. Aristoteles tehát nem fosztja meg a barátságot a maga önzetlen alapjától, midőn az önszeretetre vezeti vissza. Ellenkezőleg, a következő gyönyörű gondolattal fejezi ki annak valódi jellegét: «Az igazi barátság abban áll, hogy inkább vágyunk szeretni, mint szerettetni.» ⁶⁸

A társadalmi, gyakorlati, politikai élet tökéletessége a barátsággal társult igazságosság. De mint az erkölcsi erénynek fölötte áll az értelmi erény, épp úgy a tevékeny és politikai életnek föléje kell helyeznünk egy felsőbb életet, melyben legtökéletesebb részünk nyilatkozik meg, s ez a szemlélkedő élet. ⁶⁹

A mi az embert lényegileg alkotja, az nem a testnek és léleknek, a szenvedélyeknek és szokásoknak azon összetétele, melyet látunk, hanem az, a mi benne a legmagasabb, a mi a többinek parancsol: az értelem vagy gondolkodás. A legjobb élet, a legjobb cselekvés, a legtökéletesebb

⁶⁷ IX. k., VIII. fej. 1158. b. 35. Καὶ φιλαυτὸς δὲ μάλιστα ὁ τοῦτο ἀγαπῶν καὶ τοῦτω χαρίζμενος.

⁶⁸ VIII. k., VIII. fej. 1159. a. 27. Δοκεῖ δ' ἐν τῷ φίλῃ μᾶλλον ἢ ἐν τῷ φιλεῖσθαι εἶναι.

⁶⁹ A szemlélkedő élet elméletéről v. ö. *Eth. Nik.*, X. k. VII., végig.

boldogság s a legtökéletesebb erény tehát a gondolkozásban, a szemlélődő életben található föl. A politikus, a nyilvános élet embere, azaz a mértékletes, bátor, okos, igazságos és társulékony ember kétségkívül boldogabb, mint a kéjencz; de a tökéletes boldogságnak mégis híjával van. A politikai élet izgalommal és viszontagsággal van tele, melyeket az igaz bölcs nem ismer;⁷⁰ nincs az ily életnek nyugalma, szabadsága, a mi pedig a bölcseségnek biztosítóka és bére; s folyvást külső cselekvényekkel van elfoglalva. A politikai életben senki sem találja meg az erényt vagy boldogságot önmagában: önmagával tehát soha sincs megelégedve. Pedig az önmagával való megelégedülés (αὐταρξία) a legfőbb jónak egyik alapjellege. Az állam is, az Isten is beéri önmagával; a szemlélkedő élet is elég önmagának; s nem kell hinnünk, hogy az csak tétlenség és tespedés volna, mert akkor ellenkezője lenne a boldogságnak. Nem; a gondolkozás működése, ha magánosságban folyik is, mégis mindenek között a legerősebb.⁷¹ Egészen saját magában maradó, körét egészen betöltő és összpontosult működés az.

Az emberben van valami isteni,⁷² s ezért méltó az emberhez, hogy természetének korlátain túlemelkedjék. Némelyek azt mondják, hogy emberek levén, elég, ha az emberinek megfelelő érzelmekkel bírunk, s nem vágyunk a halandót meghaladó rendeltetésre. Ámde lényünknek éppen isteni része az, a mi az embert lényegileg emberré teszi. Ez által közeledik az ember az istenséghez, a mely-

⁷⁰ X. k., VII. fej. 1177. b. 4. Δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι... 12. ἐστὶ δὲ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχυρος.

⁷¹ X. k., VII. fej. 1177. a. 19. Κρατίστη τε γὰρ ἔστιν ἡ ἐνεργεία.

⁷² X. k., VII. fej. 1177. b. 27. Οὐ γὰρ ἦ ἄνθρωπος ἔστιν· οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἦ θεῖον τί ἐν αὐτῷ ὑπάρχει. Lásd köv.

nek lényege a gondolat; ez által tesz halhatatlanságra szert. Képzeltetjük-e pedig, hogy az istenek bátrak, mértékletesek, hogy ajándékokat adnak, szerződésre lépnek vagy a letétet visszaadják? Nem méltatlanok-e az ily tettek az isteni természethez? És mégis, az istenek léteznek, élnek, működnek! Mert nem hihető, hogy örökké csak aludnának, mint Endymion. Ők gondolkoznak, s ez az örökös gondolat, ez örökös szemlélődés, mely állandó, kifogyhatatlan s önmagában nyugvó, képezi lényök valóját és tökéletes boldogságuk forrását. Van-e pedig jobb az emberre nézve, mint az istenekhez hasonlítani? ⁷³

A szemlélődő életnek ez elmélete kétségkívül szép és nagyszerű. Különösen ez által volt összeegyeztethető Aristoteles erkölcstana a középkorban minden nagyobb erőszak nélkül a keresztyén erkölcstannal. De nem ellenkezik-e ez a következtetés azokkal az elvekkel, melyeket Aristoteles erkölcstana elején hirdetett? Azt mondja például, hogy a legfőbb jó tudománya a politika, s ime itt a legfőbb jót a politikai élet fölé, a szemlélődő életbe helyezi. A mi tehát a boldogságban bevégzett és tökéletes, az a politika körén kívül esik, s ahhoz a tudományhoz tartozik, mely Aristoteles szerint a boldogság tudománya. Azt is mondja Aristoteles másutt, hogy a politikai erény különbözik a tökéletes erénytől, hogy az államban az a derék ember, ki engedelmeskedni s parancsolni egyaránt tud, de hogy a valódi, igazában derék ember mégis egészen más dolog. A politikánál van még egy magasabb tudomány, s csak ez ítélheti meg, hogy mi a valódi jó, a valódi boldogság s a valódi erény.

⁷³ X. k., VII., VIII. és IX. fej. Az *Eud. Ethikában* még egy erősebb mondása van. *Κυεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν βέλιον.*

Sőt tovább menve, a szemlélődő életnek ez az elmélete s általában Aristotelesnek azon állításai, hogy az erényt önmagáért kell keresni, hogy a szépet, becsületest saját természeteért kell kívánni, hogy az erény s az erényes ember a dolgok mértéke: mind ez összeegyeztethető-e az *Ethika* bevezetésében nyilvánuló szűk módszerrel, mely csak a megfigyelést és a tények elemzését engedi meg és a tényekből csak valószínű általánosságokra következtet? Az a módszer, melyet Aristoteles az erkölcstanban alkalmazni akar, vezethetne-e, szigorúan véve, egyébre, mint legfőljebb valószínűségi elvekre? Vajjon a pusztá megfigyelés megállapíthatja-e, hogy az erény többet ér az élvezetnél, s hogy a szemlélődő erény magasabban áll a cselekvő erénynél? Maga az erény eszméje nem kíván-e meg a cselekvő akaratán s gyakorlatán kívül egy magasabb törvényt, melynek a cselekvő magát aláveti? S nem e törvényre gondolt-e Aristoteles, midőn mondá: «A szépet és becsületest önmagáért kell keresni.» Így ennek a látszólag tapasztalati erkölcstannak mélyén mindig ott rejlik Platon szelleme, mely azt önmagánál és saját törekvéseinél magasabbra emeli.

Mert valóban, ha nincs jó magában véve, ha nincs egyetemes jó, mihez mérjük akkor a javak közötti különbséget? Az egyetlen lehető mérték az élvezet. Ámde Aristoteles helyesen az ellenkezőt állítja, azt, hogy az erény az élvezet mértéke. De hát miért van ez így? Miért mérjük az élvezetet az erényhez és nem az erényt az élvezethez? Kétségkívül azért, mert az egyik előbbre való a másiknál. De miért előbbre való, miért értékesebb? Mert több cselekvés, több valóság van az egyikben, mint a másikban, s mivel ez is csak amattól nyeri a maga valóságát. De miről ismerhetni meg, hogy több cselekvés, azaz több valóság,

több lét van az erényben, mint az élvezetben? Onnan, hogy van egy magasabb mértékünk, melyre mindent vonatkoztatunk; mert van fogalmunk egy legfőbb cselekvésről, egy legfőbb tökéletességről, és mert az alsóbb rendű tökéleteket az első rendű tökélyhez való hasonlóságuk szerint osztályozzuk. Végül azt állítjuk, hogy a szemlélődő élet a legjobb, mert az istenek életéhez hasonló. Tudjuk tehát, hogy milyen az istenek élete, mert mintául és mértékeül szolgál az emberi élet tökélyének. Van tehát egy legfőbb jó, egy magában álló jó. Azt mondja valaki, hogy az erkölcsstan csak az emberi, s nem az isteni jót keresi; és mégis az isteni jó szerint ítéljük meg az emberi jót; azt állítja, hogy az erkölcsstan nem kölcsönzi a maga elveit más tudománytól, s ő mégis a metaphysikától kölcsönzi el a legfőbb jó eszméjét, azaz az örök gondolat eszméjét és ez eszméről másolja az emberi jót, azaz a szemlélődő életet. Pedig éppen ez az eszme uralkodik Aristoteles egész erkölcsstanán; mert a szemlélődő élet nem egyéb, mint az isteni életnek utánzása; a tevékeny vagy politikai élet pedig, mely az erkölcsi erényen nyugszik, nem egyéb, mint a szemlélődő életre való előkészület; végre a gyönyörben töltött élet nem ér semmit, mert a gyönyörnek csak annyiban van értéke, a mennyiben a tevékeny vagy szemlélődő életből ered. Aristoteles tehát téved, ha azt hiszi, hogy Platon erkölcsstanától elszakadt. Igaz, hogy új elvet, új módszert állít föl; de nem egyedül e módszerrel alkotta meg nevéhez méltó erkölcsstanát, hanem a magáért való jónak állandó eszméjével, melyet megtartott, bárha tagadja is. Helyesen mondotta, hogy az ács nem álik mesterségében ügyesebbé a magában vett jónak szemlélete által; mert az ács mestersége csak bizonyos tapasztalásokból áll, melyek szokássá válnak s melyeknek

mértékét maga az elért eredmény adja. De nem így áll a dolog az erkölcs tekintetében. Ugyanazon cselekmény ismétlése még nem létesíti az erényt; létesíti, csak akkor, ha a cselekmények bizonyos elvekből folynak és a magában vett jónak céljából tétettek. Ez az, a mit Aristoteles erkölcestana kezdetén tagadni látszik, s a mit később kifejezetten állít. Itt gyökeres ellenmondás rejlik, mely alól nem lehet öt fölmenteni.

Politika. — Ha az egyén legnagyobb java a szemlélődő élet, Aristoteles szerint van még egy nagyobb jó is: az állam java.⁷⁴ A legfőbb jó tudománya tehát csak akkor lesz teljes, ha az állam javával foglalkozik. Így csatlakozik az erkölcsstan a politikához és így egyesül vele.

Aristoteles módszere a politikában ugyanaz, mint erkölcsstanában: a megfigyelés és elemzés.⁷⁵ E módszer Platonéval tökéletesen ellentétes. Ez utóbbi *Politika* című párbeszédében a meghatározás és osztályozás logikai módszerét használja; a *Köztársaságban* pedig az ana-

⁷⁴ Lásd fentebb 149. lap. Ugy látszik, a fentebb jelzett ellenmondásnak megoldása abban kereshető, hogy egyrészt, Aristoteles szerint, a politika magában foglalja az erkölcsstant; másrészt pedig a szemlélődő élet, az erkölcsstan végső kifejlése, följobb való a politikai életnél. Az egyénben tehát a szemlélődés följobb való volna a politikai életnél; a mi azonban nem képezne akadályt, hogy az állam, tehát az összeség java ne legyen följobb való az egyes javánál. Az ellenmondás szerintünk azonban mégis fennáll; mert ha az állam java az egyesénél magasabb, mindenkinek az állam javát a magáé fölé kell tennie, tehát a politikai életet is a szemlélődő fölé. Ha ellenben a szemlélődés a politikai életnél magasabb, akkor az egyén abszolút java is magasabb az állam javánál. Ennélfogva a politika lesz alárendelve a morálnak, nem a morál a politikának.

⁷⁵ U. o.

logia segélyével halad tovább, mivel pusztá valószínűség szerint az egyénről az államra következtet. A *Törvények*-ben végre a szerkesztéshez folyamodik; mert a nélkül, hogy először tapasztalás útján meghatározná, mi az állam, azonnal azon kezdi, hogy milyen lehet, s milyennek kell lennie. Épp ezért el kell ismernünk, hogy a politika tudományát tulajdonképen Aristoteles alapította meg, ha valamely tudomány alapítójának azt nevezzük, ki módszerét, osztályozását, nyelvét megteremté és legelőször gyűjtött tekintélyes számú tapasztalati tényeket. Platon politikája kétségkívül csodálatra méltó: tele van magas szárnyalással és mély belátással; csak hogy, helyes módszer hiányában, nincs alapja. Lépten-nyomon egymás mellett találjuk a valót a képzelődéssel, a lehetőt a lehetetlennel. De azért talán nem lenne igazságos, ha Platont Aristotelesnek teljesen fölládoznók: mert a politikában mindig két módszer fog uralkodni, egyik, mely az eszményből indul ki, s a másik, mely a valóságból; és talán az egyik épp oly szükséges, mint a másik. Mindazáltal csak méltányos, ha elismerjük, hogy Aristoteles politikája szilárdabb alapon nyugszik, mint a Platoné; s ha nem is mindig igaz, mégis mindig bámulatosan megfigyelt tényeken alapszik. Ha nem előzi is meg korát, de teljesen áthatja s megérti, s könyve a régi társadalom legmélyebb és legteljesebb elmélete.⁷⁶

Aristoteles a családban mutatja föl az állam eredetét, bár nem zavarja is egybe, mint Sokrates és Platon, az államot és a családot. Családok társulása képezi a községet, községek társulása az államot. Az állam a legvégső társu-

⁷⁶ Platon és Aristoteles módszereinek ellentétét különben nem szabad túlozni. Lásd az e fejezet végén való jegyzetet.

lat és a többinek egyszersmind végcélja;⁷⁷ mindegyik csak az államban találja meg szükségletei kielégítését. Az állam tehát oly társulat, mely saját magában bírja célját s önmagának elég.⁷⁸ Ebből következik, hogy az állam természetes alakulat; mert ha az ember rendeltetésében gyökerezik, szükségkép természetével is egyező. Sőt azt mondhatjuk, hogy az ember természete csak az államban tökéletes, mivel egyedül az állam olyan társulás, melynek magán kívül más célja nincs. «Az ember tehát természetileg társulékony lény, és az, ki szervezeténél fogva, nem pedig véletlenségből, társulni nem tud: vagy alsóbb, vagy pedig felsőbb rendű lény az emberi nemnél.»⁷⁹ Mind ez bizonyítja, hogy az ember már a természettől társas életre van rendelve. A többi állatnak hangja van: csak az embernek van szava, «hogy a jót és rosszat, jogost, jogtalanat kifejezhesse. De az embert az állatoktól éppen az különbözteti meg, hogy érzi a jó és rossz, a jogos és jogtalan különbséget; s épp ez érzelmek közössé válása alkotja meg a családot és államot.»⁸⁰ Törvény, család, jog, vonzalmak nélkül, az ember a legutolsó állat volna. «Nincs iszonyúbb, mint a fegyveres jogtalanság.» De a legelső lesz, ha az igazságnak aláveti magát; s ezért a jog, vagy az igazságosság alapja és szabálya minden politikai társulásnak.⁸¹ Ez az a jó, mely miatt e társulás létezik, s mely által föntartja magát.

Ha az állam családokból alakul, elemeznünk kell, mi a család, hogy jól ismerhessük az államot. A családban

⁷⁷ Pol., I. I, c. I, §. 1. 1252. b. 31, τέλος ἐκείνων.

⁷⁸ U. o., 29. ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκειᾶς.

⁷⁹ U. o., 1253. a. 2.

⁸⁰ U. o., 1253. a. 14.

⁸¹ U. o., u. o., a. 37. Ἡ δικαιοσύνη πολιτικόν.

négy viszony van: a nő, a gyermekek, a rabszolgák és a vagyon viszonya. A család feje tehát, a különböző szempontok szerint, férj, atya, úr vagy tulajdonos. Aristoteles figyelmét először is az úr és szolga viszonya kelti föl, melyet nagy gonddal törekszik megmagyarázni. Az ó-kori társadalom mély ismerete következtében munkájának élére alapelméletül a rabszolgaság szükséges voltának bebizonyítását helyezi.

Aristoteles idejében a rabszolgaság már tankérdéssé vált, a mi nagy haladás. Egy oly társadalom, mely igazolni törekszik visszaéléseit, már ez által is bizonyítja, hogy kételkedik azok jogossága felől. Aristoteles útján megtudjuk, hogy az ő korának néhány philosophusa tagadta a rabszolgaság jogos voltát. «Vannak, így mond, kik azt állítják, hogy az úr hatalma természetellenes; hogy csak a törvény tesz valakit szabaddá és rabszolgává, a természet ellenben semmi különbséget nem ismer. Épp ezért a rabszolgaság igazságtalanság, mert az erőszak teremtetten.»⁸² E merész beszéd a valóságban talán nem oly meglepő, mint a milyennek látszik. A természet és a törvény közt való különböztetés a sophisták óta közkeletű volt. A törvény fejleményének tekintették az erkölcsi eszméket, még az istenek tiszteletét is. Csodálkozhatunk-e tehát, hogy a rabszolgaságot is az emberiközmegegyezészámtalan dolgai közé sorozták? Ha a föltevés helyes, úgy az elsők, kik a rabszolgaságot megtámadták, a társadalmi rend ellenesei voltak. Aristoteles tehát ellenökben azt hihette,

⁸² 1253. b. 20. Τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσποτεῖν. Nem tudni, kire céloz Aristoteles, a sophistákra vagy cynikusokra? Lehet, hogy egy általánosan elterjedt ellenvetés volt s nem egyik vagy másik philosophiai iskoláé.

hogyan a társadalmat védi, mikor a rabszolgaságot védi. Bármint álljon is a dolog: lássuk azon részletekbe menő s mélyre ható okokat, melyekkel a rabszolgaságot korai philanthropusai ellen védelmébe vette.

Megjegyezi, hogy a tulajdon a családnak egyik lényeges része,⁸³ tehát szükségképen az államnak is; mert az embernek szükségletei vannak; tehát kell bírnia azzal, a mivel szükségleteinek eleget tehet. A tulajdon azonban fölszerelés nélkül használhatatlan; mert magától nem termel semmit. E fölszerelés pedig kétféle dolgokból áll: élettelenekből és élőkből.⁸⁴ «Egy hajón, például, a kormánylapát élettelen eszköz, a hajóslegény pedig élő.» «Ha adott parancsra, vagy pedig parancsot nem is várva, minden eszköz magától tudna dolgozni, mint Daedalus szobrai vagy Hephaistos triposai, melyek, a költő szerint, maguktól mentek el az istenek gyülekezetébe; ha a szövőszék vetélői maguktól szőnének, ha a verő magától játszanék a citherán: a vállalkozóknak nem lenne szükségök munkásra, az uraknak szolgákra.»⁸⁵ De a fölszerelvények nem csak szükségesek a tulajdonnál, hanem tulajdont képeznek maguk is. Ebből láthatni, hogy mi a rabszolga. «Az, ki a természet törvénye szerint nem rendelkezik magával, hanem, ámbár ember, egy másiknak hatalmában áll, ... egy másik ember embere.»⁸⁶ Lehetetlen a rabszolgának mélyebb és szabatosabb meghatározását adni. Az alap, melyen nyugszik, az világos: az anyagi boldogulás eszközlése végett élő fölszerelvényre van szükségünk.

⁸³ U. o., u. o., 'Η κτήσις, μέρος τῆς οἰκίας ἐστίν.

⁸⁴ U. o., u. o., 28. Τὰ μὲν ἄψυχα, τὰ δὲ ἔμψυχα.

⁸⁵ U. o., u. o., 37.

⁸⁶ U. o., 1254. a. 14. 'Ο γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει, ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δὲ φύσει, δούλος ἐστίν. 'Ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος.

Aristoteles azonban nem elégszik meg ezen szükség megállapításával. A rabszolgaság az ő szemében csak akkor lehet jogos, ha maga a természet teremt embereket rabszolgai állapotra. Itt ismét egy kétségtelen elvből indul ki. Minden cselekmény végzésénél a természet szükségessé teszi a tekintély és engedelmesség egyesülését;⁸⁷ és azt rendeli, hogy a legtökéletesebb lények parancsoljanak a kevésbbé tökéleteseknek, például az ember az állatnak, a lélek a testnek. Ha pedig a tekintélyt a természet állapítja meg, az egyaránt hasznos annak, a ki engedelmeskedik, s annak, a ki parancsol. De hát léteznek-e emberek, kik másokhoz képest oly alacsony fokon állanak, mint az állatok? Ha léteznek, úgy rendeltetésök a szolgálat; s jogos és rájuk nézve hasznos is, hogy folyton engedelmeskedjenek. És valóban, vannak emberek, kiknek éppen csak annyi eszköz van, hogy megértik azt, a mit mások akarnak. Az ilyeneknek a testi munka az egyetlen hasznos foglalkozás. Világos, hogy az ily emberek nem rendelkezhetnek magukról; tehát másoknak kell róluk rendelkezniök; tehát rabszolgák természetök-nél fogva.⁸⁸

Aristoteles annyira megy, hogy már a test külső alakjában keresi a szabad embernek és a rabszolgának eredeti rendeltetését. «A természet, úgy mond, különbözőnek alkotta a szabad ember testét a rabszolgáétól; ennek a szükséges erőt adta meg, hogy a társadalom durva munkáit végezhesse; míg ellenben a szabad ember egyenes termete nem tud meghajolni e súlyos munkák alá.»⁸⁹ Íme

⁸⁷ U. o., u. o., 21. Το ἄρχειν καὶ τὸ ἄρχεσθαι.

⁸⁸ U. o., u. o., b. 19. Φύσει δοῦλος.

⁸⁹ U. o., u. o., 27.

az emberi külső, mely jegyül szolgál, hogy róla a természettől szabadnak alkotott embert és a rabszolgát meg lehessen különböztetni. E jegy azonban nem csalhatatlan. «Megengedem, hogy az ellenkező eset is gyakori; néme-lyek a szabad embernek csak testét bírják, mások pedig csak a lelkét.» Aristoteles saját vallomása szerint sinces tehát biztos jegy, melyről a szabad embert a rabszolgától tévedés nélkül meg lehetne különböztetni. Pedig rendszerében nem önkényes a rabszolgaság; minden ember nem lehet rabszolga; csak az jogosan rabszolga, ki természet- től is az. Bizonyos-e már most, hogy a kik szolgálnak, valóban azok-e, kiket már a természet is szolgálni rendelt? Félelmes kérdés, mely az egész ó-kori társadalmat fölforgathatta volna, ha a szolgák vetik föl.

E fejtegetésekben a figyelemre legméltóbb az, hogy Aristoteles a rabszolgaságra philosophiai alapot törekedett találni. Éppen nem érte be azzal, mint az ő korában többnyire tették, hogy az erősebb jogára és a szokás tekintélyére támaszkodjék. Ellenkezőleg kimutatja, hogy ez a két ok nem bizonyít s nem igazol semmit. Mert se erőszak, se törvény nem tehet egy érdeménél fogva hasonlót vagy magasabbat egy más embernek rabszolgájává. Az ily körülmény csak véletlenség, melyből jog nem származhatik; mert az a tény, hogy valaki győző vagy legyőzött vagy hadi fogoly éppen nem változtatja meg az emberek természeti viszonyát, s nem állapíthat meg egyenlőtlenséget ott, hol a természet egyenlőséget alkotott, s nem teheti az alsóbb rendűt úrrá. Ily módon a rabszolgaság jogtalan- nán s önkényessé válnék. Az ily fordított állapot, a helyett, hogy az urat s a rabszolgát közös érdekekben egye- sítene, a mint annak lennie kell, az egyiket szükségkép ellenségévé tenné a másiknak; mert gyűlöletes dolog, ha

a parancsolásnak más oka van, mint a magasabb rendű érdem.⁹⁰

Azonban a rabszolgaságnak ezen absolut elméletében sok a nehézség. Mivel Aristoteles nem érte be azzal, hogy pusztán tény gyanánt fogadja el, hanem jognak akarta magyarázni, oly ellenvetésekkel találkozott, melyekre a régi társadalom nem volt elkészülve. Fölveti a kérdést, hogy vannak-e a rabszolgának erényei. «Várható-e tőle, úgy mond, hogy szolgál- és eszközlétének megfelelő sajátságain kívül, más erénye is legyen, például bátorsága, bölcsesége, méltanyossága; avagy testi szolgálatain kívül egyéb érdeme nem lehet? Mindkét oldalról kétséges a dolog. Mert ha a rabszolgáknak is tulajdonítunk erényeket, miben különböznek a szabad emberektől? De épp oly képtelenség azokat tőlük megtagadni, mert hiszen emberek, s az észben részők van nekik is.»⁹¹ Csodálkoznunk kell, hogy e nehézségek föl nem világosíták Aristotelest elméletének hamis volta felől. S megjegyezni való, hogy a régi kornak éppen az a philosophusa, ki egyedül bizonyította a rabszolgaság jogos voltát, tesz oly nyilatkozatokat, melyekből annak jogtalanságára legjobban következtethetünk. A dilemma, melyet Aristoteles önmaga elé állított, megoldhatatlan. Nem is oldja meg, sőt más formában újra ismétli: «Ha mindkettőnek (úrnak, szolgának) teljesen egyenlő érdemei vannak, miért kell mégis az egyiknek parancsolnia, a másiknak pedig örökre engedelmeskednie? Ez esetben lehetetlen a «több és kevesebb» különbségeit fölállítanunk; a hatalom s az engedelmesség lényegileg különböznek egy-

⁹⁰ U. o., 1255. a. 25. Τον ἀνάξιον δουλεῦν οὐδαμῶς ἀν φαίη τις δουλῶν εἶναι.

⁹¹ U. o., 1259. b. 21.

mástól, míg a több és kevesebb között ily különbség nincs. Még különösebb volna, ha az egyiktől erényeket követelnénk, a másiktól nem. Ha annak, ki parancsol, se bölcsesége se méltányossága nincs, hogyan parancsolhatna? Ha pedig az, ki engedelmeskedik, erények híjával volna, hogyan engedelmeskedhetnék? Ha mértéktelen s lusta, kötelességeit nem teljesítheti jól.»⁹²

Mindig ugyanaz a dilemma: vagy a rabszolgának is van az úréhoz hasonló erénye, s akkor vele egyenlő, vagy nincs, de akkor engedelmeskedni sem tud. El kettős lehetlenséget Aristoteles nem deríti föl; a kérdést azon állítással akarja megoldani, hogy mindkettőnek kell erénnyel bírnia, csak hogy egymástól elütő erényekkel, hozzá tévén, hogy «az úr rabszolgája erényeinek forrása».⁹³ De hát így nem épp a «több és kevesebb» különbségével oldja-e meg a kérdést, tehát oly módon, melyet följebb meg nem engedhetőnek mondott? Mert ha más dolog az úr mértékletessége és más dolog a szolga mértékletessége, e két erény közt csak fokozati különbség lehet; engedelmesség és hatalom pedig lényegileg különböznek. Ime az ellenmondás, melyet Aristoteles el szeretett volna kerülni. Semmit sem javít a dolgon azzal a kijelentéssel, hogy az úr a rabszolga erényének forrása, mert ez esetben is a rabszolgának legalább képesnek kell lennie erényre. Aristoteles magának egy különös ellenvetést tesz, mely mutatja, hogy mily megvetésben részesült a hasznos kézimunka a régiéknél. Ha a rabszolgáknak némi erényeket tulajdonít, attól tart, nehogy ellene vessék, hogy a kézi munkásoknak is ére-

⁹² U. o., u. o., 34.

⁹³ 1260. b. 3. Φανερόν ὅτι τῆς ταιαύτης ἀρετῆς αἵτιον εἶναι δεῖ τῷ δουλῷ τὸν δεσπότην.

nyeseknek kell lenniök, mert a mértéktelenség gyakran elvonná őket a munkától. «De mily nagy itt a különbség! — feleli. A kézműves tőlünk távol, külön él, s csak annyiban kell erénnyel bírnia, a mennyiben rabszolga; mert a kézműves munkája némileg korlátozott rabszolgaság. A rabszolgát a természet alkotta, de a vargát nem.»⁹⁴ Mily különös! Ime most egyszerre a rabszolgaság válik erények forrásává. A kézműves, mint olyan, nem ember; tehát nincs is erényre szüksége; de a mennyiben rabszolga, szüksége van mindazon erényre, mely a rabszolgaságot hasznossá teszi. Tehát urához való viszonya az, a mi képességet fejleszt benne az erényre. De a munka magában véve, kizárván a szabadságot, kizárja az erényt is. Végül is Aristoteles elmélete összezavarja a munkást és a rabszolgát. Elvei valóban épp úgy illenek az elsőre, mint a másodikra. A testi munkából származtatván le a rabszolgaságot, rabszolgaságra kárhoztatja a földművest, a kézművest, a napszámost, szóval mindazokat, kik a társadalom megélhetéséhez hozzájárulnak; s csak azokat tekinti szabad embereknek, kik amazok által tápláltatva, emberhez méltó dolgokkal foglalkoznak; politikával, háborúval, bölcselkedéssel.

A rabszolgaság tanulmányozása természetesen a tulajdon tanulmányozására vezet, mivel a rabszolga nem egyéb, mint a tulajdon fölszerelvénye. Figyelemre méltó, hogy Aristoteles, ki a rabszolgaság eredetével és alapjával oly bőven foglalkozik, a tulajdon jogáról oly röviden szól. Mindjárt látni fogjuk, mennyire vedi Platon ellen a tulajdon hasznát s törvényességét; itt azonban azt csak ténynek tekinti, melynek eredete meglehetősen közömbös.

⁹⁴ U. o., 1260. b. 1. 'Ο μὲν δοῦλος τῶν φύσει, σκυτοτόμος δ' οὐδαίς.

A törvényt, a föld megművelését, meg a rablást, a tulajdon-szerzés egyenlően törvényes módjainak tekinti.⁹⁵ A foglalt, még ha erőszakos is, úgy látszik, a tulajdon egyetlen alapjának tartja. És valóban az ó-korban minden tulajdon eredetileg valami erőszakos tényen látszott alapulni, melyet aztán a törvény védett; de ez a tény oly kevéssé volt sérthetetlen, hogy maga a törvény is önkényesen módosíthatta, akár mindennap. A kormány beavatkozása a tulajdon fölosztásába a régieknél közönséges dolog volt. Földek fölosztása, adósságok eltörlése, a vagyon elidegenítésének tilalma, mind e rendszabások, melyek a mi fogalmaink szerint jogellenesek, nagyon gyakran előfordultak, s Aristoteles is nagy számmal idéz rájuk példát a görög köztársaságok köréből.

De bármint álljon a dolog a tulajdon eredetére nézve, Aristoteles kiváló éleselműséggel néhány oly ténnyt figyelt meg e részben, melyek azóta a közgazdaságtan alapelveivé váltak.

Ő volt az első, ki kétféle értéket különböztetett meg, a használati és a csereértéket.⁹⁶ «Egy pár lábbeli, mondja, vagy lábam ruházatára szolgálhat, vagy csere tárgyául.» Az első érték különleges tulajdona a tárgynak, a második nem. «Az, ki pénzen vagy eleségen cserél ki lábbelit, melyre másnak szüksége van, használja ugyan a lábbelit, csakhogy nem rendeltetése szerint; mert a lábbeli nem a csere miatt készül.» És miben keressük a csere eredetét? A mai közgazdaságtan sem mond mást, mint Aristoteles: «A csere eredetileg úgy keletkezett az emberek közt, hogy

⁹⁵ U. o., 1256. b. 1. Νομαδικός, γεωργικός, ληστικός.

⁹⁶ U. o., 1257. a. 6. Ἐκάστου γὰρ κτήματος διπλή ἡ χοῆσις... ἡ μὲν οἰκεία, ἡ δ' οὐκ οἰκεία. V. ö. az egész fejezetet.

egy helyen az életre szükséges szerekben bőség, más helyen szükség volt.» A csere szükségtelen a legelső társulásban, a családban, és csak a családok első szétválásával kezdődik, de még a szükségletek szigorú kielégítésén nem megy túl. Ily korlátok között a csere, ha nem is ősi, de még természetes szerzési mód. A cseréből azonban csakhamar egy második szerzési mód származik, mely már nem természetes, és Aristoteles szerint törvénytelen is. Mikor a csere már nagyon általánossá válik, a szükséges árucikkek szállításának nehézsége a pénz használatát hozta be, azaz oly csereeszközt, melylyel mindenféle árucikket helyettesíteni lehet. A pénzről se jobbat, se szabatosabbat nem mondtak soha, mint Aristoteles a következőkben: «Megegyeztek az emberek, hogy cserébe elfogadnak és adnak egy oly anyagot, mely a mellett, hogy magában véve is hasznos, a mindennapi élet forgalmában könnyen kezelhető. Ilyen volt például a vas, az ezüst vagy más hasonló anyag, melynek meghatározták először méretét és súlyát, azután pedig, hogy a folytonos méregetés alkalmatlanságának elejét vegyék, értékének megfelelő különös jegyet, bélyeget nyomtak rá.» Az adás-vevés a pénz használatából származott. A csere ez új módjából csakhamar megtanultak nagy hasznot húzni, s a közvetlenül szükséges tárgyak beszerzése helyébe a pénz szerzése lépett. Az a könnyűség, melylyel a pénzt gyűjteni és pénzért minden egyebet meg lehet szerezni, azt a hamis véleményt terjesztette el, hogy a pénz az egyetlen gazdagság. Aristoteles világosan kimutatja, hogy a pénz értéke csak névleges és képviseleti, magában véve semmi, s hogy a mint a törvény és közmegegyezés adja meg értékét, úgy attól meg is foszthatja. «Furcsa gazdagság, melynek minden bősége mellett éhen halhat az ember!»

A javak szerzésének tehát két módja van: az egyik a természetes, melynek célja az életföntartás, s mely az ember szükségleteire szorítkozik; a másik módja a kereskedés, adás-vevés, mely nem természeti szükségén alapszik, s melynek egyedüli célja a pénz és pénzbeli vagyon gyűjtése; nem az életszükséglet kielégítésére irányul, hanem élvezetek keresésére; nem a szükségest szolgáltatja, hanem a fölöslegest; ezért korlátlan is, mert az ember vágyainak sincsenek korlátai. Aristoteles azonban leginkább azt az üzérkedést bélyegzi meg, mely magát a pénzt teszi kamat vagy uzsora tárgyává. A pénz nem egyéb, mint csereeszköz, s nem is szabad egyébnek lennie. «A kamat, úgy szól, pénzből eredt pénz.» Ámde a pénznek maga által való megsokszorozása a legtermészetellenesebb dolog.⁹⁷ Sajátságos tiltakozása ez egy oly positiv lángésznek a kereskedés, kamat és tőke mozgása ellen, tehát mindaz ellen, mi a modern népek életét és polgárosodását teszi.

A szolga és úr, a tulajdonos és a vagyon egymáshoz való viszonyán kívül még más két viszony is van a családban: a férj viszonya a nőhöz és az atyáé a gyermekekhez. A természet, mely mindenütt alárendelést és fegyelmet létesített, a családban is fölállította a tekintélyt, az atya és férj tekintélyét.⁹⁸ Ámde ezt nem szabad az úréval összezeavarni. A nő és a gyermekek alárendeltek ugyan, de nem rabszolgák. Egyébiránt a férj hatalma sem azonos az atyáéval: amaz köztársasági jellegű, s egy szabad állam tisztviselőjének hatalmához hasonlít; emez királyi, de nem zsarnoki.⁹⁹ Olykor azonban majdnem korlátlan ha-

⁹⁷ U. o., 1258. b. 6. 'Ο δὲ τόκος γίνεταί νόμισμα νομίσματος ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν.

⁹⁸ U. o., 1259. a. 38. Πατρική καὶ γαμική. V. ö. az egész fejezetet.

⁹⁹ 1259. b. 1. Ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς, τεκνῶν δὲ βασιλικῶς.

talmat tulajdonít Aristoteles a család fejének, midőn azt mondja, hogy rabszolgája és kiskorú gyermekei ellen nem követhet el az ember jogtalanságot; mert ezek mintegy saját magának része, saját magával pedig bármit tesz, jogtalanságot nem követ el.¹⁰⁰ E szavak azonban valószínűleg csak tulzó kifejezés-számba vehetők, melyekkel az atyának fejedelmi és felelősség nélkül való hatalmát akarja föltüntetni gyermekeivel szemben; de távolról sem tekinti azt a hatalmat önkényesnek, mivel királynak s nem zsarnokinak nevezi. A királyi hatalom pedig a zsarnoktól éppen abban különbözik, hogy emez csak saját hasznát, amaz pedig alattvalói érdekét tartja szem előtt. Tehát csak az elsőről, nem pedig a másodikról mondhatjuk okszerűleg, hogy jogtalanságot nem követhet el.

Az atyai hatalom volt az első kormányok mintája kezdetől fogva. Az állam, a családból fejlődve, eleinte megtartotta annak szervezetét. «Ha az első államok királyoknak engedelmeskedtek és a nagy nemzetek ma is királyok alatt állanak, ennek oka abban rejlik, hogy ez államok a királyi tekintélyhez szokott elemekből alakultak, mivel a család legöregebb tagja valódi király; s a család gyarmatai a rokonságnál fogva követték a példát.»¹⁰¹ Ime itt van a tévedés forrása azon philosophusok részéről, kik az államot összezavarják a családdal s az egyik kormányát a másikéval. De ha e két dolog eredetében egybe keverhető is, magukban véve egymástól mégis teljesen különböznek.¹⁰² A család feje és tagjai közt például mindig egyenlőtlenség áll fenn; a családfő tekintélye örökös és nem váltakozó; korlátlan,

¹⁰⁰ *Mag. Mor.*, 1194. b. 14. Ὡςπερ γὰρ μέρος τι ἐστὶ τοῦ πατρὸς ὁ υἱός.

¹⁰¹ *Pol.*, I. 1252. b. 19.

¹⁰² I. k., I. 1152. a. 7. s köv.

majdnem önkényes. Az államban pedig annak minden egyes tagja szabad és egyenlő; a tisztviselő hatalma is csupán az egyenlőnek hatalma az egyenlők fölött; azon felül korlátolt, és soha sem a parancsoló érdeke képezi annak tárgyát. Egyedüli bére a tisztelet és dicsőség; azonkívül nem is örökös, mert mindenki fölváltva parancsol és engedelmeskedik. Az állam és család e megkülönböztetése felelet Platon *Politikájának* azon elméletére, mely egybe zavarta az atyát, a pásztort és a királyt. Általában Platon a hatalmat felülről származtatja; Aristoteles ellenben magából a társadalomból fejleszti; amaz gyámságnak, emez megbízásnak tekinti azt. És ez a különbség megtalálható minden politikai írónál, ahhoz képest, a mint a családot és az államot vagy egybe zavarják, vagy egymástól megkülönböztetik.

De főkép az állam fogalmának meghatározásában ellenkeznek egymással Platon és Aristoteles. Platon az államot az eszmei egység egy nemének tekintette, melynek az egyének csupán történetes járulécai. Aristoteles nézete szerint ellenben az állam nem valódi egység, hanem lényegileg különböző egyének összessége. Szerinte a föltétlen egység az állam romlása volna.¹⁰³ Ha az egységet végletig akarnók megvalósítani, vissza kellene vinnünk az államközséget a családra, ezt az egyénre, mert az utóbbiban van legjobban kifejezve az egység. De az államot a föltétlen egységre visszavezetni annyi volna, mint összhangot teremteni egyetlen hangból, egy rythmusból, az időmérték egységéből. Platon azt hiszi, hogy a polgárokat szorosabban lehet egymáshoz kapcsolni, ha a természetes

¹⁰³ II. k., I. 1261. a. 17. Γενομένη μία οὐδὲ πόλις ἐστίν... 24. Οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. Lásd a következő fejezeteket a VI-dikig.

✓ vonzalmakat elnyomva, az összes családok romjai fölé egyetlen családot állítanánk. Valójában pedig ő csak bizonyos érzelmeket nyom el, de helyökbe újakat nem állít. A közös tulajdonnal nem sokat törődik az ember. Ha a város ezer gyermeke egyaránt minden polgárá, egyik sem fog a gyermekekkel törődni. Jobb a mai rendszerben egy szerű rokonnak lenni, mint a Sokrates módja szerint fiúnak; mert amott van valami kötelék, míg ellenben a közösség rendszerében a fiú nevezet pusztá szó. Igazi vonzalom csak különböző egyének között állhat fenn; a közösségben pedig elvesznek az érzelmek, mint néhány csöpp méz íze a sok vízben.

A vagyont illetőleg, a természet ellen igazi véték volna a tulajdon eltörlése. Mennyi sok édes van a tulajdon érzetében és képzetében! Nem csak az önzést elégíti ki, hanem eszközül szolgál arra, hogy barátainknak, vendégeinknek szolgálhassunk. Tönkre menne a bőkezűség, ha a polgárokat vagyonuk használatától megfosztanók. Platon rendszere tele van csalódással. A pörök forrását véli kiapaszthatónak, ha a vagyont közössé teszi. De nem veszi-e észre, hogy az embereket szétválasztó viszálykodásokat inkább romlott természetök okozza, mintsem a magántulajdon? Közös vagyon birtokosai közt nem kevesebb az egyenetlenkedés, mint a magántulajdonnal bírók közt. Azonkívül, Platon nem mondja meg azt sem, hogyan alakul az ő rendszerében a tulajdon kérdése a földművelők osztályára nézve? Ha a közösség rájuk is kiterjed, mint a harcosokra, hol lesz kettőjük közt a különbség? Ha pedig a földművelőknél a vagyon tulajdona megmarad, ők lesznek az igazi polgárok, a harcosok pedig mintha csak azzal lennének megbízva, hogy örökösen őrökdenek amazok fölött. Es milyen lesz a földművelők

nevelése? Sokrates erről nem is beszél. E mellett azt sem akarja, hogy törvények legyenek. Aztán a tényleg fönnálló intézmény hibáit hogyan teszi elkerülhetőkké? Végre, ki érzi majd boldognak magát az ő államában? Platon ugyan azt állítja, hogy nem szükséges, hogy az állam különböző osztályai boldogok legyenek; elég, ha az állam boldog. De mi az állam boldogsága az államot alkotók boldogsága nélkül? S ha a harczosok nem boldogok, a kézművesek s földművelők még kevésbé lesznek azok.

Aristoteles a *Köztársaság* bírálatáról a *Törvények* bírálatára tér át. Azt állítja, hogy mind a két műben ugyanazon egy rendszer foglaltatik, kivéve a vagyonközösséget.¹⁰⁴ Ha jobban figyelt volna, talán talált volna más lényeges különbségeket is, melyeket mi jeleztünk: például a törvényhozásról, a választás elvéről, a hatóságok felelősségéről, részben a tömegre szálló bíraskodásról fölhozottak; s ezek nem fontosság nélkül való részletek. Aristoteles a *Törvényekben* kifejtett politikai rendszer ellen két, látszólag ellenmondó kifogást emel. Egyrésztől nem találja a rendszert eléggé aristokratikusnak. «Sokán, úgy mond, elsőbbséget fognak adni a lacedaemoniak alkotmányának, vagy más kissé aristokratikusabb alkotmánynak.» Utóbb pedig ellenkezőleg, határozottan oligarchikus irányzatot vet szemére. Ha igazságos lett volna, elismeri, hogy e kormányzat alapja valóban demokratikus, ámbár Platon, mint már Solon is tette, annyi mérséklő fékkel látta el, hogy az arisztokrátiához egészen közel jut. Aristoteles azt állítja, hogy Platon szerint minden kormányzatot a tyranisból és a demagogiából kell összeraknunk, tehát két oly kormányformából, melyeket teljes joggal megtagadhatunk,

¹⁰⁴ II. k., VI., 1265. a. 4.

s mindenek közt a legrosszabbaknak tarthatunk.» Csak-hogy Platon nem tyrannisiról beszélt, hanem monarchiáról, s nem demagogiáról, hanem demokratiáról; s azt akarta mondani, hogy egyiket a másikkal mérsékelni kell, a hatalom elvét a szabadság elvével. Elmélete tehát nagyon hasonlít Aristoteleséhez, s állítani lehet, hogy befolyással is volt az utóbbira. Ha a *Köztársaság* bírálata igazságos és kiváló erejű, a *Törvények* bírálata általában pontatlan, igazságtalan, mondhatnám majdnem szándékosan igazságtalan.

Aristoteles ezután több más alkotmányt is szemle alá fog, úgy eszményieket, mint tényleg létezőket, s ez elemzésben kritikai s megfigyelő lángelméjének minden jelességét kifejti. Ez alkotmányok egyike, mely épp úgy utópikus mint Platoné, a vagyon egyenlőségének elvén alapszik; ez a kalchedoni Phantias rendszere. Aristoteles nem tagadja ugyan föltétlenül ez elvet,¹⁰⁵ de kimutatja, hogy mennyire nehéz azt szigorúan alkalmazni, s hiú képzelgés, ha azt hiszszük, hogy ez egyetlen gyógyszerrel a társadalom minden baján segíthetünk. E bajok inkább a becsvágy egyenlőtlen kielégítéséből, mint a vagyon egyenlőtlenségéből erednek; inkább féke-vesztett szenvedélyekből, mint a szükségből. A fölösleg és nem a szükség a nagy bűnök szülője. Nem azért bitorolja a zsarnok a hatalmat, hogy a légváltozások hatásai ellen biztosítsa magát. Sokkal helyesebb volna lehatolni a rendetlenkedések forrásáig, s a vagyon egyenlősítése helyett a szenvedélyeket kellene szabályozni.

Aristoteles az eszményi államok után a valódiakra tér át, melyek alkotmánya nem a philosophusok, hanem a

¹⁰⁵ II. k., VII., 1266, a. 31. s köv.

törvényhozók műve. Az alkotmányok között, melyekről megemlékezik, kétségkívül a lacedaemoniaké legérdekesebb.¹⁰⁶ Fölötte érdekes, a mint Aristoteles e híres alkotmányt bírálja; nem egy modern rhetor mesterséges bámulata nyilatkozik benne, hanem az egykorú megfigyelőnek kritikai éleselműsége, ki ezen alkotmány hanyatlását észrevette, és az események alapján tudta annak fogyatkozásait megítélni. *Köztársasága* nyolczadik könyvében már Platon is jelezte és megtámadta a visszaéléseket, melyek Lykurgos alkotmányába lassanként belopóztak. Aristoteles megújítja és bővebben kifejti e kritikát. Szemére veti Spartának, hogy nem tudta kormányozni rabszolgáit; e föladat azonban, saját vallomása szerint is, nagyon nehéz volt. «Ha szeliden bánnak velök, követelőkke válnak, s annyira elbizakodnak, hogy egyenlőknek hiszik magukat az urakkal; ha pedig szigorúan tartják, összeesküsznek az uraik ellen s gyűlölik őket.» E dilemmából csakugyan nehéz kimenekülni; s ha a spartaiaknak ez nem sikerült, vajjon bennök van-e a hiba, s nem inkább a rabszolgaság intézményében? A lacedaemoni alkotmánynak egy másik gyöngéje a nők szabadsága és tekintélye. Úgy látszik, mintha nekünk a spartai nőkről kissé túlzott és föllengős képzeleteink volnának; Aristoteles idejében minden bizonynyal már sokat veszthettek zord és hazafias erényeikből, mert a fényűzés minden túlságaiba elmerülteknek rajzolja őket, mint a kik az ország vagyonában dúskálkodva, rontó befolyást gyakorolnak a férfiakra, s zavargásaikkal sokkal több rendetlenséget okoznak, mint a mennyi hasznót tettek azelőtt bátorságukkal. Bármily jól szabályozott legyen is tehát valamely

¹⁰⁶ II. k., XI. 1269. a. 29. s köv.

alkotmány, mindig van egy gyöngye oldala, hol a zavar és a hiba befészkei magát. Spartában a nők nevelése körül volt a hiba, bármennyire törekedett is Lykurgos őket a törvény iránt való engedelmességre kényszeríteni. A politikai intézményeket illetőleg, Aristoteles nagyon helyesli a főhatalom megosztását, melynek föntartásában így az állam minden pártja érdekelve van. «A királyság ki van elégítve az osztályrészeül jutott jogokkal, a magasabb osztály a tanácsban nyert szerepével, a melybe való belépés az erény jutalmául szolgál; a többi spartai pedig az ephoria által, mely általános választáson alapszik.» Ez utóbbi tisztséget azonban mégis bírálat alá veszi, mint a mely az alsó és legszegényebb osztályok kényére alapítva, szükségkép megvesztegetővé válik; sőt hatalma egészen a zsarnokságig növekedett, úgy hogy még a királyok is demagóggá kényszerültek lenni, a mi aztán nagyon megváltoztatta az alkotmány szellemét. Aristoteles azonkívül méltán gáncsolja azt a gyermekes módot is, a mint az ephorokat s senatorokat választják. Végül, Platonnal együtt, szemére veti ez erélyes, de erőszakos kormányzatnak, hogy csupán egy erényt, a harczy bátorságot fejlesztette ki, és hogy a hódítást minden más jelesség fölé helyezte. Ilyenek azon híres kormányzat hibái, melyet Aristoteles közelből tanulmányozhatott, s a mely nagy intézményekkel, hatalmas törvényekkel oly gyöngeségeket párosított, melyeket a törvényhozó lángelméje vagy észre nem vett, vagy meg nem akadályozhatott.

A bírálat után következik az elmélet. Kutassuk tehát szerzőnkkel együtt, mik a politikai szervezetnek valódi elvei?

Az államról eddig csak általános és fölületes meghatározást adtunk. Hogy jól megérthessük, egész a polgárig

kell visszamennünk. Ha meghatározzuk, hogy mi a polgár, meghatároztuk azt is, mi az állam? ¹⁰⁷

Mi tehát a polgár? Történetes és lényegtelen jellemvonásoknál nem kell megállapodnunk, mellékes dolog például, hogy valaki nyilvános határozat által lett-e polgár, vagy lakhelye után, vagy mert atyja vagy anyja polgár volt stb. Mellőzhetjük azokat is, kiknél a polgári jelleg még nincs kifejlődve vagy pedig lesülyedt, a milyenek a gyermekek, öregek, becstelenek stb. Magában kell a polgár eszméjét megállapítani, lehámozva róla a történetesség és a tökéletlenség vonásait.

A polgár lényeges és megkülönböztető vonása a nyilvános ügyekben való részvétel. ¹⁰⁸ E teendőknek két faja van: vagy különlegesek, meghatározottak, korlátoltak és időhöz kötöttek azok, a melyek nem tartoznak szükségképpen minden emberre; vagy pedig általánosak és határozatlanok, mint a birónak vagy a politikai gyűlések tagjainak teendői. E kétféle működés adja meg a polgárnak igazi czímét. Csak a demokratiában van a polgár mind a két működésre hivatva. Az igazi polgár tehát főképp a demokratia polgára. ¹⁰⁹ De elmondhatjuk, hogy minden államban, bármilyen nagy legyen is a kormányzók száma, csak azok a valódi polgárok, kik nyilvános ügyekben véleményüket kifejezhetik, és a törvények alkalmazását, azaz a biráskodást ellenőrzik; a többieknek meglehet ugyan a «polgár» czímök, de nincs meg sem polgári joguk, sem polgári jellegök.

Az állam pedig polgárokból áll; mert az államnak két

¹⁰⁷ III. k., I., 1274. b. 40. Δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος.

¹⁰⁸ U. o., 1275. a, 23. Τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.

¹⁰⁹ U. o., u. o., b. 5. Ἐν μὲν δημοκρασίᾳ μάλιστα ἐστὶ πολίτης.

lényeges ténykedése: a nyilvános ügyekben való határozás és az igazságszolgáltatás. A kinek e két dologban része nincs, az alattvalója az államnak, de nem tagja. Ebből látható, hogy mily szabatosan fejezte ki magát egy újabb fejedelem, ki minden hatalmat magában egyesített: «az állam én vagyok.» Tudtán kívül a szó szoros értelmében Aristoteles gondolatát fejezte ki.

De hát kik Aristoteles szerint az igazi polgárok, azaz az állam igazi tagjai, nem csak tényleg, hanem jog szerint is? Mi a polgárjog szabatos és igazságos határa?

Az államoknak föntartó elve az erény,¹¹⁰ nem a tökéletes erény, a lelki derékség erénye, hanem a politikai erény: az állam iránt tanúsított odaadás.¹¹¹ Később Montesquieu ismételte ezt a megkülönböztetést. Ez alapon a polgárnak igazi jogcíme az erényben, vagy legalább az arra való hajlandóságban van.

De hogy az állam az erényt művelhesse, élnie kell; hogy pedig élhessen, bírnia kell javakkal, melyek fönmaradását biztosítsák s aztán élő meg élettelen fölszereléssel, melynek munkája e javakat hasznosítja. Innen ered, mint láttuk, a rabszolgaság szükséges volta. Ámde Aristoteles gondolata szerint mindenki, a ki másért dolgozik, akár az államért, akár más egyénért, sőt minden ember, a ki életföntartása végett dolgozik, tehát a nap-
számos, kézműves, bérszolga, akár mily állapotba teszi is őt a törvény, és legyen bár tényleg szabad, valójá-

¹¹⁰ IV. k., I. Itt elfogadom a könyveknek Barthélemy Saint-Hilaire ajánlotta felosztását. A IV. könyv a VII-nek felel meg. V. ö. az I., II., III., XII. és XIII. fejezetet. (Fr. ford. XIII. XIV.)

¹¹¹ III. k., IV. 1277. a. 1. Οὐκ ἔν εἴη μία ἀρετὴ πολίτου καὶ ἀνδρός ἀγαθοῦ.

ban és jogi értelemben rabszolga.¹¹² Másért dolgozni, vagy testi munkával járó foglalkozást űzni: mindkét dolog a szolgaság jele. Az első azt a teljes függést mutatja, melyben valaki egy más emberrel vagy a közönséggel szemben áll; a másik pedig az erény nemes munkájának megszerzésére méltatlanná tesz. A miből az következik, hogy a kézművesek vagy a megélhetésökért dolgozók nem lehetnek polgárok, s nem is kell, hogy legyenek; néhány romlott demokratiát kivéve, nem is azok. A társadalom tehát két osztályra oszlik: a szabad emberekre, polgárookra, kiknek az erény nemes gyakorlatára megvan a szükséges szabad idejük, és egyenes termetőket nem görbítik durva munkára; és munkásokra, rabszolgákra, kik mindenben s mindenütt a szabad emberektől függenek, kiknek szükségleteit előállítják. A szabadak az állam urai, tagjai; a többi eszköz és alattvaló.

Tehát a szabad idő volt a szabad ember ebbeli minőségének jogcíme a régieknél. A szabad idő azonban nem tétlenséget jelent, hanem nemes dolgokkal, nem pedig gépies munkákkal való szellemi elfoglaltságot. A munka a szabad embernek nincs megtiltva, de csak úgy szerepel, mint a szellemi munkától való üdülés. A munka magában véve, mint szükségesség, mint a megélhetés vagy gazdagodás forrása, szolgai jellegű és a szabad társadalom köréből ki van zárva.¹¹³

A polgár meghatározása természetyszerűen a fölségi jog kérdésére vezet.

Aristoteles e kérdést minden oldalról megvilágítja.

¹¹² U. o., V. 1278. a. 11. V. ö. az egész fejezetet.

¹¹³ III., 1278. V. a. 20. Οὐ γὰρ οἶοντε ἐπιτηδεύσαι τὰ τῆς ἀρετῆς ζῶντα βίον βάναιστον ἢ θητικόν . . .

Összegyűjti s röviden fejtegeti a legfőbb megoldásokat: az egyes ember uralmát, a kiváló emberek, a gazdagok, sőt a szegények uralmát is. Saját szempontjából a legszélesebb alapú megoldás, az összes polgárok uralma felé hajlik. «A többség, úgy mond, melynek minden egyes tagja, különvéve, nem jelentékeny ember, mégis a kiváló emberek fölött áll, hanem egyénileg, legalább tömegben, mint a hogy a közös költségen tartott lakoma fényesebb, mint a hol csak egy viseli a költséget.» És valóban van-e oly gazdag ember, ki maga annyi adót fizetne, mint az egész nép összesen? Ha tehát a gazdagságot illeti a parancsolás, a nép összességének van joga parancsolni. Épp így áll a dolog a tehetségre nézve. Helyesen mondják ugyan, hogy minden dologban a hozzá értő ítél, nem pedig a tömeg. De nem a tömegtől függ-e a művész hire? És ki dönti el biztosabban s gyorsabban, hogy mi jó, igaz és helyes? Megengedem, hogy valamely ház kényelméről helyesen fog ítélni az építő; de még helyesebben az, ki abban lakik. Nem a szakács, hanem a vendég ítél a lakomáról. Végre is a tömeg általában mindig jobb az egyénnél, mint a hogy a víz is annál kevésbbé romlik, minél nagyobb tömegű.

Aristoteles különben semmit sem állít megszorítás nélkül. Absolut érvényű elvei nincsenek. Ki is jelenti, hogy nem a barbár, romlott tömegről beszél; sőt a tömegnek csak általános befolyást enged az ügyek menetére; a fontos hivatalokból azonban, melyek ritka és külön tehetséget kívánnak, kizárja.¹¹⁴ Részt ad különben az államban minden elemnek: a nemességnek, a vagyonnak, az érdemnek. Végül egy fontos kivételt tesz a lángész javára,

¹¹⁴ A fejedelmi jog elméletéről v. ö. a III. k. X—XIII. fejezeteit.

melynek részére csak egy alternatívát ismer, a száműzetést vagy királyi méltóságot.

Ilyen Aristotelesnél a fölségi jog, elv és jog szempontjából tekintve, tényleg azonban nem mindig van a tömegnél; olykor az összeségnek, olykor néhány embernek, néha csak egynek kezében nyugszik. Innen a Platontól jelzett három főneme a kormányformáknak: királyság, arisztokratia, köztársaság, és elfajulásaik: a zsarnokság, oligarchia és demokratia.¹¹⁵

Aristoteles nem ellensége a királyságnak; bizonyos esetekben s bizonyos körülmények közt elfogadja; de csak kivételképen fogadja el. A korlátlan királyságot egészen elveti, s az alapot, melyen az nyugszik, kitünő és erős érveléssel dönti meg, mintegy feleletül Platon *Politika* című iratára.¹¹⁶

Melyik ér többet, a törvény főhatalma-e vagy az egyes emberé? A törvény, igaz, csak általánosságban rendel; különleges esetekre vonatkozva, holt betű; ezért az eseteknek egy egész tömege mintegy kívül esik a törvény uralmán. Másrészt éppen ez az általánosság biztosítékul szolgál az egyéneknek. A törvény érzéketlen; az egyes ember csupa szenvedély.¹¹⁷ S tegyük föl, hogy a királyságnak előnyei vannak, de mit gondoljunk az örökösödésről? Ha a királyok gyermekei olyanok, a milyeneknek számos példa mutatja, az örökösödésnek gyászos következményei lesz-

¹¹⁵ III. k., IV. fej. E háromféle kormányzat megkülönböztetése jóval Platon előtti. Már Herodotosnál találkoztunk vele. Lásd fentebb 104. lap.

¹¹⁶ III. k., XIV. és XV. fej.

¹¹⁷ 1256. a. 17. Κρείττον δ' ὅ μὴ ποίεσσι τὸ παθητικὸν ὅλως ἢ ὡς σύμφορος. τῷ μὲν οὖν νόμῳ τοῦτο οὐχ ὑπάρχει, ψύχην δ' ἀνθρωπίνην ἀνάγκη τοῦτ' ἔχειν πάντων.

nek. Mondhatni ugyan, hogy a királynak nem szükséges gyermekeire átszarmaztatnia a maga hatalmát, ha azokat méltatlanoknak találja; ilyet azonban csak emberfölötti önzetlenségtől lehetne várni. De mellőzve az örökösödést, maga a királyság is, ha korlátlan, ellenkezik az állam természetével. Mert az állam szabad és egyenjogú lények egyesülése; a törvény fölsége mindegyiknek egyaránt meg-hagyja egyenlőségét és szabadságát; de nem így alakul a dolog, ha a fölségjog egy ember kezében van. Ha a törvény tehetetlen, sokkal jobb az emberre nézve a törvény által rendelt közhivatalnokok ítéletének, mint egy egyén önkényes akaratának vetni alá magát. A törvények uralmát kívánni végre is annyi, mint kívánni, hogy az ész uralkodjék a törvényekkel együtt. Ha azonban a király korlátlan fölségét állítjuk föl, ez annyi, mint az embert és a benne rejlő állatot ruházni föl fejedelmi joggal.¹¹⁸

A törvényszerű (κατὰ νόμον) azaz törvény által rendezett, megszentelt, szabályozott királyságnak hasznos voltát Aristoteles elismeri és Karthagóban és Spartában helyesli is. Sőt a korlátlan egyeduralmat is elfogadja, de, mint már mondtuk, csak a lángész javára, akár egyes személyben, akár egy fajban nyilatkozzék az. Általában Aristoteles széles látkörű szelleme egy kormányformát sem utasít el magától; úgy vélekedik, egész helyesen, hogy a kormány jósága azon viszonytól függ, mely közte és az állam, valamint a nép hajlamai és tehetségei között fönnáll, ámbár elvileg helyesen mondjuk, hogy annál jobb valamely kormány, minél inkább kedvez az egyenlőségnek és szabadságnak, azaz az igazságosságnak.

¹¹⁸ U. o., u. o. 1287. a. 30. 'Ο δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθῃσι καὶ θερίον.

A királyság tehát jó kormányforma, ha a lángészre és erényre van bízva, és ha nem a maga érdekében munkálkodik, hanem alattvalói érdekeiért. A királyságnak e tökéletes és eszményi formája közt és másfelől annak romlott elfajulása, a zsarnokság közt, — «azon erőszakos kormányzat közt, melyet egy szabadlelkű ember sem tűrhet nyugodtan», — van még több fokozat, melyeknek jó vagy rossz volta ama kettő valamelyikéhez való hasonlósága szerint mérlegelendő. Így áll a dolog a többi kormányformával is.

Valóban alig képzelhető finomabb, gazdagabb, szabatosabb fejtegetés, mint midőn Aristoteles a különböző kormányformák árnyalatait elemzi. A nélkül, hogy a tárgy tömegében elveszne, megfigyelő és történetphilosophiai tehetségének teljes erejét fejti ki. Nem ereszkedhetünk e bő fejtegetések részleteibe. Csak egy lényeges pontnál akarunk időzni, a szerző egy kedvencz elméleténél, a a köztársaság — πολιτεία¹¹⁹ — elméleténél, melylyel a közép osztályok kérdése áll kapcsolatban.

A köztársaság tulajdonkép megalkuvás, s valami közép az oligarchia és demokratia közt. Ez a megalkuvás nem abban áll, hogy mintegy hadi lábra szembe állítsunk egy oligarchikus hatalommal egy demokratikust; hanem hogy e két kormányforma mindegyikéből kiválaszszuk az életadó elveket és ezeket egymással lehetőleg szerencsés összhangzásba hozzuk. Így egyesítjük például a választás elvét, mely az oligarchiának sajátja, a census leszállításának vagy a mentességnek elvével, mely a demokratiában otthonos; vagy birságot vetünk a gazdagokra, kik a népgyűléseken nem jelennek meg, s kárpótlást nyújtunk a

¹¹⁹ VI. (IV.) k., IX. fejj., 1294. a. 30 s köv.

szegényeknek, hogy megjelenjenek. Ily példákat végtelenben idézhetnénk. Általában véve, Aristoteles szerint, a köztársaság természete az, hogy a szabadság föltétlen elvét más elemeknek, például a vagyonnak vagy érdemnek helyes vegyítése által mérsékli.

Aristoteles eredetisége s előrelátó elmeéle azonban főképp akkor tűnik ki, midőn a köztársasági kormányzatra legalkalmasabb néposztályt írja le. Az oligarchia csak a gazdagokra támaszkodik, a demokratia csak a szegényekre. A köztársaság támaszpontja tehát a középosztályokban, — *οἱ μέσοι* — a tehetősök rendjében keresendő.¹²⁰ Aristoteles kitünően elemzi a nagy vagyonnak és a nagy nyomornak, ez egymástól elválaszthatlan két állapotnak, különböző hatásait: «A szegénység megakadályozza azt, hogy parancsolni tudjunk, s csak a rabszolga engedelmességére tanít. A túlságos gazdagság pedig akadályozza annak, hogy bármily tekintélynek alávéssük magunkat, és csak önkényes parancsolásra tanít. Az államban ily módon csak urat s rabszolgát találunk, de egyetlen szabad embert sem. Itt irigy féltékenységet; amott kicsinylő hiúságot; e két érzelem pedig nagyon távol áll a kölcsönös jóakarattól s ennek eredményétől, a társadalmi testvériségtől. A közepes vagyon ellenben egyenlővé teszi az embereket; nem szül sem gőgöt, sem kétségbeesést. A tisztességes jöllétben élő osztály fél a fölforgatásoktól, melyek csak kárára lehetnek; megakadályozza a gazdagok mértéktelen befolyását, mely oligarchiára vezethet, és a szegények uralmát, a mely demagogiát jelent, s így föntartja az egyensúlyt. Ha a gazdagok akarnak elnyomók lenni, a szegények mellé áll, s féken

¹²⁰ A középosztályok elméletére nézve lásd VI. (IV.) k., XI. fejt.

tartja a bitorlókat. Ellenkező esetben pedig megfordítva cselekszik. A közepes vagyon hiánya tette Görögország államaiban oly gyakoriakká a forradalmakat; a földbirtok csak csekély számú ember kezébe jutott; ebből eredt a szegények és gazdagok folytonos hárcza; ezen alapszik az a mély igazság, melyet Platon vett észre, hogy minden görög város két városból, minden görög nép két népből áll. Ennek orvosszere Platonnál a vagyonsközösség; de ez tehetetlen orvosság, és rosszabb a bajnál. Aristoteles mélyebbre hatolt, mikor a két osztály kapcsát, ellentétes túlzásaik ellensúlyát a középosztályban ismerte föl. De azt nem vette észre, hogy e fontos osztály csak a munka, még pedig a szabad munka által állhat elő, fejlődhetik és terjeszkedhetik tovább. Ezért nincs ott középosztály, a hol rabszolgák vannak; s ezért oly ritka a középosztály az ó-kori társadalomban.

A különböző kormányformák tanulmányozása után Aristoteles a tökéletes kormány föltételeit iparkodik meghatározni. Ez a görögöknek kedvelt kérdések volt. Szemlélődő eiméjük mindenütt nyilvánul, mintha Görögország tiszta kék ege önkénytelenül az eszmény felé vonzotta volna őket. Platonnak, kalchedoni Phantiasnak, miletosi Hippodamosnak, és később a kitioni Zenonnak, mind megvolt a maga tökéletes kormányformája és alkotmánya. Megvan Aristotelesnek is a magáé; csak hogy az ő ábrándokat és elvont dolgokat megvető pozitív elméje beírta azzal, hogy a tapasztalás nyújtotta tényleges elemekből alkotta azt meg, azon eszme szerint, melyet magának az ó-kori társadalomból vett. Nem akarva a részletekbe mérülni, csak a főbb vonásokat emeljük ki. Ily módon jobban behatolunk Aristoteles rendszeres gondolkozásába.

Aristoteles szerint az állam hat elemből alakul: a meg-

élhetésre való dolgok, a művészetek, hadi ügyek, pénzügyek, szertartások, igazságszolgáltatás adják ez elemeket. Innen ered az állam hat szükséges osztálya: a munkások, kézművesek, katonák, gazdagok, papok és bírák osztálya. Mindezek azonban két főosztályra vezethetők vissza, melyek közül az egyik alkotja az államot, a másik pedig élteti és föntartja.¹²¹

Idézzük vissza emlékünkből Aristoteles elveit. Mint Platonnál, nála is az erény az állam tárgya és célja. Ezen alapszik az állampolgári jog. Az erény tehát az állampolgárság joga, következőleg a szabadság nem illetheti meg se a munkásokat, kik az államnak a föntartás eszközeit szolgáltatják, se a föld- és kézműveseket; ezek tehát szükségkép rabszolgák.¹²² Maradnak tehát az állam megalkotására a harcosok és bírák, a kik közül némelyek gazdagok, némelyek papok. Az állampolgári jog e két jellemvonásról ismerhető meg: fegyverviselés és a közügyekben való részvétel. E két jellemvonást se egyesíteni, se szétválasztani nem lehet állandóan. Harcolni és az állam érdekeiről tanácskozni oly föladatok, melyek különböző, egymást kizáró tehetséget igényelnek; egyik részen van az erő és a hév, a másikon a béke szeretete és a bölcsesség. De mégis veszélyes volna, köztük teljes válaszfalat emelve, a harcost és a közhivatalnokot szembe állítani egymással. Csak mozgó határvonallal választhatjuk el őket, s e határ a kor. Az ifjúságé a hadi munka, az

¹²¹ A tökéletes kormányzat elméletére v. ö. IV. (VII.) k., IV—VII. fejj. Aristoteles politikai eszményéről a Platonéval szemben v. ö. Thurot Károly elmés értekezését *Études sur Aristote*. Paris, 1860, és a fejezet végén levő jegyzetet.

¹²² IV. k., VIII. 1329. a. 26. Ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς γεωργοὺς δούλους ἢ βαρβάρους ἢ περιόικους.

érett koré a nyilvános hivatali működés; míg az öreg korra, melynek se ereje, se ösztöne nincs már a fegyverviselésre, se pedig elég határozottsága, hogy a haza érdekeiről tanácskozzék, marad a papi tiszt.

Aristoteles logikája itt csudálatra méltó. Mivel csak a harczosoknak tartja fön­n a polgári és politikai szabadságot, belátja, hogy e szabadságot a tulajdonnak kell védelmezni és erősíteni. Tehát kizárólag csak a harczosoknak és közhivatalnokoknak, kik tulajdonképpen egy osztályt képeznek, lehet földbirtokuk; míg a munkások és kézművesek semmi módon sem lehetnek birtokosok, mert rabszolgák. Ez az a pont, mely Aristoteles köztársaságáélesen megkülönbözteti Platonétól. Amaz a felsőbb osztályok túlsúlyát biztosítani akarván, e végett csak egy hatá­sos módot talál: azt, hogy a tulajdont a felsőbb osztályoknak biztosítja. A kié a földbirtok, azé szükségkép a hatalom is.

Aristoteles állama az ó-kori állam a maga tökéletességében. A szabadság ott a maga igazi alapján nyugszik: a háborún és az erőn; a rabszolgaság is a magáén, a munkán. A tulajdon kiváltsága párosul benne a szabadság kiváltságával, és biztosítja ez utóbbit. A munkások, kiknek kizáró föladatuk a polgárok táplálása, se a szabadságban, se a tulajdonban nem részesülnek. Ilyen Aristoteles tökéletes állama: tiszta demokratia, ha csak a szabad osztályokat tekintjük; zsarnoki oligarchia, ha a szolgáló osztályokat nézzük; egészben pedig oly rendszer, mely, mint a Platoné, egy még fejletlen társadalom eszménye vala.

De nem elég a polgárt törvény és intézmények által meghatározni, nevelni kell azt. A nevelés a legnagyobb politikai erők egyike. A régiek jól tudták ezt, s minden

törvényhozó foglalkozott vele. Platon majdnem egygyé forrasztja a politikával; Aristoteles is nagy tanulmányokat szentel a nevelésnek.¹²³

Aristoteles elve, mint az egész régi társadalomé, a nyilvános, az állam által eszközölt nevelés volt. Az állam családokból keletkezik, mint a család egyénéből. Az egyén tehát a családnak van alárendelve, mint a család az államnak. Senki sem a maga ura, s az egyénről az állam rendelkezik, tehát az állam gondoskodik neveléséről is. Továbbá, a kormányokat csak az erkölcsök tartják fenn, és az erkölcsöknek a kormányzat formájával egyezőknek kell lenniök; a demokratiában demokraticus, az oligarchiában oligarchikus erkölcsök szükségesek.¹²⁴ Mivel pedig az erkölcsöket a nevelés adja, ennek az állam kezében kell lennie. Végre, mivel az állam egység nélkül nem állhat fenn, szükséges, hogy minden polgár egyenlő érzelmekben neveltessék; «a mi közös, azt közösen kell tanulni.»¹²⁵ Ilyenek voltak az ó-kor elvei; de a gyakorlatban lazábban vették őket, s Aristoteles panaszkodik, hogy az ő korában mindenki saját kénye és saját módszere szerint otthon neveli gyermekeit. A nyilvános és magán nevelés, a családok szabadsága és az állam joga közötti küzdelem tehát nem csak tegnapról való; e kérdést már a régiek is vitatták. A politikában vannak bizonyos antinomiák, melyek fölött folyvást vitatkozni sorsa az emberiségnek, a nélkül, hogy valaha végleg megoldhatná.

¹²³ A nevelés elméletére v. ö. az egész V. könyvet.

¹²⁴ V. (VIII) k., I. fej. 1337. a. 17.

¹²⁵ U. o., 22. Φανερόν ὅτι καὶ παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων.

Ezenkívül egy másik örök kérdés is foglalkoztatta az elméket, az t. i., hogy melyik nevelési rendszer előnyösebb: az-e, mely mindent a kézzel fogható s gyakorlati haszonra vonatkoztat, vagy az, mely nem akar egyebet, mint az erényre előkészíteni?

Aristoteles ellensége minden oly nevelésnek, mely munkást, kézművest, zsoldost csinál az emberből.¹²⁶ Ennél fogva kivet az oktatásból mindent, a mi az erényes és tudományértő ember neveléséhez szükségtelen; elveti nem csak a kézi ügyességeket, melyek az ember testét megrontják s gondolatai röptét akadályozzák, nem csak az anyagi munkát, hanem a túlságba vitt elmémunkát is. A művészetek aprólékos nehézségeinek tanulmányozása, különösen, ha a megélhetés eszközéül akarjuk használni, némileg a bér munka és rabszolgai munka bélyegét viseli magán. Tudjuk, hogy a szabad embereknek, Aristoteles szerint, munka nélküli szabad idővel, az otium-mal kell rendelkezniök; a nevelésnek tehát arra kell irányulnia, hogy szabad idejüket nemesen be tudják tölteni. Ezért kell bevenni a nevelésbe oly dolgokat, melyek bár magukban se nem hasznosak, se nem szükségesek, mégis mint szép dolgokat, tanulni kell; mert a szép készít elő az erényre.

De azért a hasznost sem kell az oktatásban teljesen mellőzni. Így hasznos a nyelvtan, hasznos a rajz, ✓ hasznos a torna: csak hogy nem szabad kizárólag, vagy mértéken túl gyakorolni. «A rajzot például nem annyira azért kell tanulnunk, hogy butor s házi szerek vételénél hibát ne ejtsünk, vagy meg ne csaljanak bennünket, ha-

¹²⁶ U. o., u. o., 1337. b. 5. Φανερόν ὅτι τῶν τοιούτων δεῖ μετέχειν ὅσα τῶν χρησίων ποιήσει τὸν μετέχοντα μὴ βάνυσσον.

nem inkább azért, hogy az emberi test szépségét jobban megérthessük. Egyébiránt a hasznos gondolatával való kizáró foglalkozás nem illő se a nemes lelkekhez, se a szabad elmékhez.¹²⁷

A zene azon szabad művészetek közül való, melyeket nem haszonért üzünk, hanem kellemes voltukért, szépségökért, nemes időtöltésből. A zene a legélénkebb élvezetek közé tartozik, s ha ez előnyön felül egyebet nem nyújtana is, nem helyes-e, ha az érett férfiúnak oly játékot biztosítunk, mely a fáradság és munka után megpihenteti? A zene azonban több a játéknál; csudát művel azon hatásánál fogva, melyet az emberi lélekre gyakorol. A legnagyobb fokra gerjeszti a lelkesedést, szivreható hangjával utánozza az erkölcsi tulajdonságokat, földidézi bennünk azoknak benyomásait, s e benyomások által hasonló tulajdonságokra hangol. Ha pedig az erény utánzása tetszik, már közel vagyunk ahhoz, hogy erényesek legyünk. És ha a zene nem tenne is egyebet, mint hogy nemes és tiszta gyönyörhöz szoktatja a lelket, már ez által is az erényre készítené elő. Azonban fölvehetjük azt a kérdést: hogy élvezzük a zenét, kell-e azt azért tanulmányoznunk? Mondják, hogy a spartaiak helyesen ítélték zenei dolgokban, hanem maguk zenét nem üztek. Azonban, mondja Aristoteles, «nehéz, ha nem lehetetlen, oly dologban jó birónak lenni, melyet magunk nem gyakorolunk.» Az ily nevelés — mondhatnánk — inkább művészeket fog képezni, mint szabad embereket. Épp ezért itt van helye az ajánlott mértéktartásnak. Minden tanulmányokban meg kell állapodnunk azon pontnál, hol szolgálivá válnak; a

¹²⁷ V. (VIII.) k., 1338. b. 2. Το δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρησιμὸν ἥκιστα ἀρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθεροῖς.

zenében például elég arra szorítkoznunk, hogy helyesen ítélhessünk felőle.¹²⁸

A nevelés ezen elmélete alapján ugyanegy a Platonéval. Platon és Aristoteles megegyeznek abban, hogy az ember nevelését egy célra, az erényre irányozzák, értve az erény alatt a nemes és szabad lelket, mely alacsony tettekre nem képes. E magas cél elérésére mechanikus művészetek és a gyakorlati tudományok csak csekély segítséget adnak. Elhanyagolnunk azonban nem kell őket, mivel minden embernek tudnia kell, a mi életére hasznos; csakhogy e részben a legszükségesebbre kell szorítkoznunk, s tanulmányaink főtárgya a szép és vele együtt a jó legyen. Innen van, hogy Platon és Aristoteles oly nagy fontosságot tulajdonítanak a zenének, mely a régiéknél nem volt külön művészet, mint nálunk, hanem mindig a költészettel társult, sőt azt rendszerint magában foglalta. Montesquieu nagyon finoman megmagyarázta a zene szerepét a görögök nevelésében: «Nagy zavarban voltak a görög köztársaságok, mondja. Nem akarták, hogy a polgárok a kereskedésben, földművelésben, kézművészségben vagy a művészet gyakorlatában részt vegyenek; de azt sem akarták, hogy lustálkodjanak. Foglalatosságot találtak azon gyakorlatokban, melyek a tornával függtek össze, és a melyek a harczra vonatkoztak. Az intézmények mást nem nyújtottak a polgároknak. A görögöket tehát athléták és harczosok társaságának tekinthetjük. E gyakorlatokat azonban, melyek vad és durva lelkűvé tették volna a népet, mérsékelni kellett olyanokkal, melyek az erkölcsöket szelidítik. Nem mondhatni, hogy a zene erényre buzdítana (pedig ezt mondja Aristoteles), mert ez megfogha-

¹²⁸ A zenéről v. ö. ugyanazon könyv IV—VI. fejr.

tatlan volna, de az intézmények ridegségének hatását ellensúlyozta, s részt adott az érzelemnek is a nevelésben, melyből az különben ki lett volna zárva.»¹²⁹

Csak a nevelés által tarthatják fön­n magukat az államok. Ha a polgárok erkölcsi elvei a kormányzat elveivel összhangzásban vannak: kevésbbé tarthatni forradalmaktól. Hogy azonban biztosabban elkerülhessük ezeket, ismernünk kell okaikat, fajaikat, körülményeiket és gyógyszeriket. A nevelés elmélete így a forradalmak elméletére vezet.¹³⁰

A forradalmaknak körülményei különbözők lehetnek, de mindannyiának egy közös gyökere van.¹³¹ A következő két dolog egyaránt igaz, először, hogy a politikai egyenlőség minden polgár osztályrésze, s hogy mindenkinek egyenlő jogokkal kell bírnia; másodszor, hogy az érdek egyenlőtlensége folytán okvetlenül egyenlőtlenségek állnak be tisztelet, hatalom és vagyon tekintetében. Az egyenlőség és az egyenlőtlenség tehát mindkettő a természetben gyökerezik. Nincs nehezebb, mint szerencsésen mérsékelni a kettőt, s mindegyiknek biztos határt szabni. Pedig megtörténik néha, hogy a kormány szélsőségig viszi a politikai egyenlőséget és a jogos fölény elé akadályokat gördít; avagy a másik szélsőségbe esve, mindenben és mindenre nézve az egyenlőtlenségnek kedvez, s megsérti a polgárok egyenlőségét.¹³² Ebből kétféle forrása támad a forradalmaknak. Ezeknek egyike az önkényes egyen-

¹²⁹ Montesquieu, *Esprit des Lois*, IV. k., VIII. fej.

¹³⁰ A forradalmak elméletéről v. ö. VIII. (V.) könyv egészen.

¹³¹ VIII. (V.) k., II. 1302. a. 22. Τοῦ μὲν οὖν αὐτοῦς ἔχειν πῶς πρὸς τὴν μεταβολὴν αἰτίαν καθόλου μάλιστα θετέον· οἱ μὲν γὰρ ἰσότητος ἐφ' ἑμένοι στασιάζουσι . . . οἱ δὲ τῆς ἀνισότητος καὶ τῆς ὑπεροχῆς.

¹³² VIII. (V.) könyv, IX.

lőtlenségek ellen irányúl, másika pedig a korlátlan egyenlőség ellen. Az első esetben az állam az oligarchiáról demokrátiára, a másikon a demagogiáról az oligarchiára megy át. Minden forradalom, bármily formában jelentkezik, mindenkor többé vagy kevésbbé jogos, többé vagy kevésbbé időszerű, többé vagy kevésbbé szerencsés követelése a természetes egyenlőségnek a mesterséges egyenlőtlenség ellen, vagy a természetes egyenlőtlenségnek az erőszakos és lehetetlen egyenlősítés ellenében. Az államnak elve az egyenlőség, de egyszersmind mysteriuma is. A kormányformák és a forradalmak ez elv különböző magyarázatai; helyes fölfogásából és helyes alkalmazásából merítik az államok az életerőt. A különböző kormányformák, a szerint, a mint jobban vagy kevésbbé hajlanak az egyenlőség felé, csak azon föltétel alatt állhatnak fönn, ha kímélik azokat, kiket az alkotmány kevesebb kedvezményben részesít; mert ezek csinálják a forradalmakat.

A forradalmak főoka így azon alapelv túlfeszítésében rejlik, melyen a kormányzat nyugszik.¹³³ Ha tehát az állam a zavarokat el akarja kerülni, éppen nem szabad elvét túlhajtania, azt inkább korlátoznia és mértéktelen alkalmazását kerülnie kell. A mértéktelenség mindenben káros. Ha a húrokat túlfeszítjük, elpattannak. Kétségkívül egy kormányzat sem tökéletes, s nem is lehet az; de valamely kormányforma föntartása mégsem tartozik az emberi bölcseséget fölülmuló dolgok közé. Csak érteni kell a siker föltételeinek tanulmányozásához. A nehézség nem a kormányforma megalapításában, hanem annak föntartásában rejlik; s a legtöbb politikusnak az a hibája, hogy mindig

¹³³ VIII. (V.) k., IX.

messzebb akar haladni azon egyoldalú irányban, melyet helyesnek vél: «Sok, látszólag demokratikus intézmény éppen az, mely megrontja a demokrátiát; sok látszólag oligarchikus intézmény pedig az oligarchiát. Ha valaki azt hiszi, hogy a politikai erény csalhatalatlan elvét fölfedezte, azt azután vakon viszi túlzásba. . . Bár az oligarchia és a demokratia egyenlően távol áll a tökéletes kormányzattól, azért mégis, jól szervezve, mindkettő föntarthatja magát. De ha az egyiknek vagy másiknak alapelvét túlfeszítjük, mindegyre rosszabb kormányok keletkeznek, míg végre úgyszólván minden kormány megszűnik.»¹³⁴ A demokrátiákban például, hol az összegyűlt nép korlátlan joggal törvényeket alkothat, a demagógok, folytonos támadásaikkal a gazdagok ellen, a várost két állandó táborra osztják, holott szónoklataikban folyvást a gazdagok érdekeit kellene szemök előtt tartaniok. Épp így az oligarchiákban a kormánynak azt kellene mutatnia, hogy kiválólág a nép érdekeire ügyel. Manapság némely államban ilyen esküt tesznek: «Állandó ellensége leszek a népnek, s a mi kárt tehetek neki, megteszem.» Pedig egészen ellenkezőleg kellene fölfogni a dolgot, s álarczot öltve, azt kellene hangoztatni: «Soha a népnek ártani nem fogok.»

A forradalmak ez általános okához Aristoteles más részleges s mélyen észlelt okokat is csatol. Ilyenek az erőszakoskodások, a félelem, a megvetés, a fondorlatok, romlottság, az észrevétlen, lassú változások, az erkölcsök és szokások különbsége, s végre véletlen események.¹³⁵ E különböző okok azonban különbözőleg működ-

¹³⁴ VIII. (V.) k., 1309. b. 20.

¹³⁵ A forradalmak különböző okairól v. ö. VIII. (V.) k., V—VII.

nek a kormányzatok különfélesége szerint. Demokratiákban a forradalmakat rendesen a demagógok erőszakoskodása okozza. Mivel a népet folyton a gazdagok ellen izgatják, a kincstár vagyonát a nép közt szétosztják, s a kiváló polgárokat száműzik, hogy vagyonukat el lehessen kobozni: így a kormány ellen fölkeltek a fölvilágosult polgárok gyűlölségét s megvetését, és a demokratia helyébe az oligarchia lép, vagy pedig gyakran éppen a tyrannis. A nép vezetői, miután a gazdagokat a szegények segélyével lefegyverezték, s a tömeg kezét, érdekeinek látszólagos védelmével és szenvedélyeinek legyezgetésével megszerezték, csakhamar a tömeg uraivá vetik föl magokat. A demokratiának tyrannisba való átmenetele különben, Aristoteles vallomása szerint, sokkal gyakoribb volt a régi időkben, mint az ő korában. Az oligarchiákban is különböző okokból támad a forradalom. Vagy az elnyomotttömeg lázad föl, vagy néhány hatalmas és gazdag, ki a tisztségekből ki van zárva; vagy pedig éppen a kormánynak néhány embere, kik a hatalmon belül mintegy a demagógok szerepét viszik. Az oligarchia a zavarok e különböző okai fölött csak úgy győzedelmeskedhetik, ha vezerei közt egyetértés, a kormányban mérséklet van. Az oligarchia saját túlzásai által vész el, ha nagyon kevés ember kezében központosul a hatalom; elvesz továbbá háború, cselszövények, vagy a közvagyon elharácsolása következtében. De észrevétlen okok is megrongálhatják, például mikor a census nem követi a vagyon változásait s az értékképviselők száma lassanként nagyra növekszik. Az oligarchia így, mintegy észrevétlenül, demokratiává változik át. Az aristokratiákban s a republikában beálló forradalmak nem különböznek az előbbiektől, mert az aristokratia az oligarchiának, a köztársaság pedig a demokratiának egy neme. Mind a kettőnél a

jog és igazság megsértése szolgál a forradalomnak fő indító okául. Ilyenkor az történik, hogy e mérsékelt kormányformák vagy megfelelő végletökbe, vagy éppen ellentéteikbe csapnak át.

A különböző államok forradalmainak ismert okai maguk útalnak orvoslásuk módjára.¹³⁶ Az államokat föntartó, conservatív politikának egyik legfőbb elve, hogy a törvény ellen elkövetett legcsekélyebb vétéseknek is elejét vegye, «mert a törvénytelenység gyakran észrevétlenül fészkei be magát, mint a hogy az ismétlődő kis kiadások tönkre tehetik a vagyont.» Tehát iparkodni kell, hogy minden visszaélés kezdetben elfojtassék. A közeli és ismert veszély néha az állam megszilárdulásának válhat okává; mert folyton arra törekszünk, hogy azt elhárítsuk; az éberség pedig az államok üdve. Jó tehát az államok látóhatárán mindig jelezni valami veszélyt, hogy éber maradjon a nép, éppen úgy, mint az éjjeli őrség a távoli veszély ellen is úgy áll készen, mintha az közel volna. Általában pedig minden kormányforma alatt, oligarchiában, köztársaságban, monarchiában, egyaránt résen kell állani, nehogy egyes polgár szertelenül a többiek fölé nőjjön, s az állam szabadságát és biztosságát veszélyeztesse. Ezért a tisztviselőknek nem szabad túlzott hatalmat adni, vagy legalább rövid időre kell azt szorítani; valamint bölcsen tervelt rendszabályokkal azon kell lenni, hogy egy párt se emelkedjék nagyon túl a másikon; s végül minden államnak jó, ha a gazdagok osztálya a szegényekével vegyül. Mindenek fölött pedig szükséges, hogy a törvény legyen uralkodó, s a tisztviselők a közvagyonról felelősség mellett rendelkezhessenek; mert a nem szabados úton

¹³⁶ Lásd I. VIII. (V.) k., VIII. és IX. fej.

kielégített önérdek leggyakrabban szolgáltat okot a forradalmakra. A demokratiákban tekintettel kell lenni a gazdagok osztályára, s nem kell megengedni a földek fölosztását, sőt a termények fölosztását sem. Az oligarchiákban pedig ellenkezőleg a szegényebb osztályt kell kimélni; érdemes embereknek tisztségeket kell adni; a gazdagoknak maradjanak az ingyen hivatalok, a szegények kapják a fizetési tisztségeket. Általában, a különböző kormányzatok alatt egyenlőséget, sőt előnyt kell adni azon osztálynak, mely a kormányban nem vesz részt. Végül szükséges, hogy azok száma, kik az állam fönmaradását óhajtják, nagyobb legyen azokénál, kik azt nem akarják. E cél elérésére a legalkalmasabb mód a nevelés, s éppen azért fontos dolog, hogy az, mint láttuk, mindig az állam kezében legyen.

A királyság és tyrannis viszonyban állanak, az egyik az aristokráciával, a másik az oligarchiával és demokratiával. Mint az aristokratia, a királyság is az erények, tehetségek, vagyon fölényén alapszik, melylyel nagy hatalom társúl. A király a polgárok természetes védnöke. Ellenben a zsarnokság az erőszakon alapszik; hasonlít az oligarchiához, a mennyiben csak a gazdagságot keresi, s nyomasztó a tömegre; de a demokratiához is hasonlít, a mennyiben örökös harcban áll a gazdagokkal és a kiváló polgárokkal. A forradalmak okai tehát majdnem ugyanazok e két kormányzati formában is, mint az előzőekben. Általában azt mondhatni, hogy a királyság a saját vesztére tör, ha tyrannisra változik; a tyrannis pedig elvész, ha a zsarnok, a királyság és az igazságos kormányzás látszatát mellőzve, csak alattvalóinak nyomorát és megalázását keresi. A zsarnokot rendesen jogtalanságai által fölingerelt két szenvedély teszi tönkre: a gyűlölség és a megvetés. Általá-

ban a királyság és a tyrannis megmaradásának legjobb módja, magának a hatalomnak korlátozása. «A hatalom, bármily nemű legyen, annál tartósabb, minél kevesebb dologra terjeszkedik ki.» A zsarnokok bölcsesége: a királyi hatalmat utánozni.

A politikát Aristoteles után is művelték. Tanítványa és utóda, Theophrastos, Kassandert, Makedonia királyát, és Ptolomaiost, az egyiptomi királyt oktatta a politikában. Valószínű, hogy a Diogenes Laërtiosztól neki tulajdonított kétszáz irat között volt politikai tartalmú is. Nagyon sok író követhette példáját, mert a politikai tanulmányok száma a Ptolomaiosok alatt annyira növekedett, hogy Demetrios Phalereus rávette a királyt, hogy a politikai munkákat mind egy könyvtárrá gyűjtesse egybe. E könyvek képezték a híres alexandriai könyvtár alapját, melynek Demetrios volt első könyvtárnoka. Fájdalom, e sok szellemi kincs a gyakori tűzvészek alatt mind elveszett. Az ó-korból így egy nagyobb politikai műről sem adhatunk többé számot, kivéve Cicerónak nagyon meggyesett és hiányos iratait.

Aristoteles erkölestanát már méltattuk. Most még politikájáról kell véleményt adnunk.

A legnagyobb igazságok egyike, melyeket Aristoteles politikájában fölállított, az, hogy az ember társas létre született. Az ember, mint mondja, politikai állat. Mind azokat az indokokat, melyek ez elv mellett fölhozhatók, ismerte Aristoteles, sőt ő fedezte föl azokat először. Hogy az ember embertársára szorúl, hogy az egyéni élet teljességéhez az állam szükséges; hogy az emberek természetnél fogva társas életre vannak utalva; hogy a család az első társaság, melyből a többi mind kifejlődött; hogy a beszéd világos jele az ember társadalmi rendeltetésének;

hogy a jog és jogtalanság eszméi az emberi tudatban gyökereznek s csak a társadalomban jutnak érvényökhöz: — mindezeket a tényeket, melyek oly ékesszólóan vallanak a társadalmi lét mellett, Aristoteles nagy elmével fogta föl és fejtette ki. És habár a családot a társadalom alapjának ismerte föl, mégis jól megkülönböztette a családot és az államot egymástól. És ez fontos megkülönböztetés, mely örökké elválasztja a szabad eszmék védőit az absolutistikus tanok vallóitól. Aristoteles először mutatta ki, hogy a család elve a tekintély, az államé a szabadság és egyenlőség. Magában a családban, ha csatlódott is a rabszolgaság kérdésében, helyesen fejtegette az atyai és férji hatalom valódi természetét, mikor az első királyi, a másodikat köztársasági hatalomnak mondotta. A tulajdon kérdésében pedig, ha nem bizonyította is be annak jogi alapját s bár eredete iránt közönyösnek mutatkozott is, mégis kellőleg föltűntette a tulajdon szerepét a családban és az államban, s neki köszönhetjük az első szabatos nemzetgazdasági fogalmakat.

Ilyenek Aristoteles társadalmi tanai, melyek művének első könyvét töltik be. Szűkebb értelemben vett politikája két részből áll, egy kritikai és egy elméleti részből. Kritikája erejét az adott példák nyomán megítélheti az olvasó. Kora társadalmi elméleteinek s Lacedaemon vagy Káthágó politikai alkotmányának bírálatát erőben, szabatoságban egy publicista sem multa még fölül. Saját elméleteiből pedig a következők a legfontosabb és legmaradandóbb pontok.

Észrevette, hogy a városi állam a polgárra vezethető vissza, s hogy polgár az, ki közvetve vagy közvetlenül a közhivatalokban részt vesz. Erős és még ma is érvényes bizonyítékokkal védte a többség fölségi jogát; a különböző

kormányformákat átértette és mesterileg elemezte. Platon nyomát követve, elsőséget adott a vegyült kormányformának, melyben a vagyon, érdem, szabadság elve egymást kölcsönösen mérsékli; s átértette, hogy ily mérséklés teljesen összeférhetetlen a vagyon aránytalan különbségeivel, s már előre érezte azt a nagy szerepet, melyet az akkor még jelentéktelen, mai időkben azonban tekintélyes középosztály vinni hivatva van. Nevelési elmélete, melyre Platon nyilvánvaló befolyással volt, bámulatra méltó; helyesen mondja, hogy annak célja embert képezni a magasabb, szabad művészetek által, nem pedig gépet kizárólag hivatásos irányú oktatás által, melyet már az ő idejében is ismertek. Derekasán megvédi a nyilvános nevelést a házi nevelés szeszélyeivel szemben, ámbár abba a hibába esik, hogy az államnak rendelkezési jogot ad az egyén fölött annak akarata ellenére is. A forradalmakról való elmélete pedig, melyet vázlatban már Platonnál is megtalálunk, olyan, hogy a politikai tudomány ma sem tud bölcsőbbet, kimerítőbbet és újabbat mondani.

Igaz, hogy e nagy és szép politikai épület egy elfogadhatatlan követelményen nyugszik: a rabszolgaság elméletén. Azonban elmélete e részben is mélyre ható észről tanúskodik, s elmondhatjuk, hogy valódi haladás volt. Mert ha szabatos és helyes módon vetünk föl egy kérdést, azt már ezáltal a megoldás útjára tereljük. Aristoteles látta, hogy a rabszolgaság az ó-korban előítéleteken nyugodott; ő philosophiai elvet keresett számára. Kimutatta, hogy se szokás, se háború nem alapíthatja meg a rabszolgaságot; a mit pedig más philosophus, még utána is a XVIII. századig, nem vett észre. A rabszolgaság azonban létezett; Aristoteles idejében általánosan elterjedt tény volt, s az ó-kori társadalomnak egyszersmind alapköve.

Nem volt politikai író, ki előre érezhette volna, hogy rabszolgaság nélkül is létezhetik társadalom; Aristoteles pedig sokkal pozitívabb, sokkal gyakorlatibb elme, hogy sem tőle a jövő ez érzetét követelhetnők. Tehát mit tett? Észbeli elvét keresett egy alapján észokokkal ellenkező tény számára; s azt az emberek természeti egyenlőtlenségében vélte megtalálni, melynek értelmében az emberiség két félre szakad; az egyiknek hivatása a testi munka, a másiké a szellemi munka. Ez által az ó-kori társadalomnak is meghatározta valódi jelentőségét, visszavezetvén azt két főtényre: az idővel való szabad rendelkezésre, az otiumra, és a munkára, melyek közül az első a szabadsággal, a másik a rabszolgasággal jár együtt. A kik elmélkedtek azon számos nehézségről, melylyel a mi időnkben a politikai kérdések megoldása jár, főkép a miatt, mert azok mindannyiszor társadalmi kérdésekkel is kapcsolatosak, elképzelhetik, hogy mennyire csábíthatta Aristoteles elemző elméjét a problémának ily egyszerűsítése: szabad társadalom, melyet egy rabszolga-társadalom táplál.

Azt is szemére lehet vetni Aristotelesnek, hogy kisebb mértékben ugyan, mint Platon, de azért az igazsághoz képest még mindig túlságosan föláldozta az egyént. De ez a tévedés, mint a megelőző, az egész ó-kori politikának főtévedése. Ha Aristoteles e két hibát elkerüli vala, igazán nem látom, hogy mai politikai tanaink az övéit valamilyen fölülmulnák. Mert igazságtalan dolog, egy régi író-tól több igazságot követelnünk, mint a mennyit korának tényeiből meríthetett. Aristoteles dicsőségére éppen elégségesek azok, melyeket a föntebbiekben jeleztünk.¹³⁷

¹³⁷ E könyv első kiadása óta egy tudós író, Thurot, ki Aristotelesre nézve teljesen illetékes, művében (*Études sur Aristote*, Pa-

ris, 1860, 105. l.) azt az érdekes s erős érvekkel támogatott véleményt állította föl, hogy azelőtt fölötte túlozták a különbséget, mely Platon és Aristoteles politikai és egyáltalán philosophiai tanai között fönnáll. Ő ellenkezőleg azt hiszi, hogy az analógiák jóval túlhaladják a különbségeket. Mindkettő szemében a politika azonos a morállal. Gyakorlati tudomány, mely arra tanít, hogyan tegyünk az embereket erényesekké és boldogokká. Más szóval, a politika az állami nevelés tudománya. A miből az következik, hogy a politikának eszménynyel kell bírnia, mely az emberi kormányoknak mértékül s szabályul szolgáljon. Innen a *Politikának* két könyve az eszményi államról. E könyvek nem valami különleges művet képeznek, mint az ember képzelné, hanem a munka középpontja s egész elméletének csomója. A mi különösen akkor tűnik ki, ha a könyvek sorrendjét visszaállítjuk, mint azt Barthélemy Saint-Hilaire tette. Mert a három első könyv után, mely csak általánosságokat, mintegy a tudomány prolegomenáit tartalmazza, következik a két könyv a politikai eszményről, azután a köztársaságról, azaz az aránylag legjobb kormányformáról való könyv; azután azok, melyek a hibás kormányformákról szólnak. Az eszmény tehát Aristotelesnél is, mint Platonnál, a politika kiinduló pontja és alapelve. Az egyedüli különbség az, hogy Platonnál a tökéletes kormányformán kívül a többi teljesen rossz; míg Aristoteles, ki a tapasztalásnak mindenben szót enged, kimutatja, hogy mily hasznot húzhatni tényleg még a kevésbbé jó, sőt a teljesen hiányos kormányzatokból is.

Aristoteles és Platon politikai tanának ez alapegysége még más hasonlóságokat is von maga után, melyek gondosan kiszérmelve s összegyűjtve, Thurot állításának meglepő és világos bizonyítékul szolgálnak. Platon és Aristoteles szerint abban is egyeznek, hogy az egyén java s az állam java közt nem tesznek különbséget; s mindkettő azt állítja, hogy a politikának más célja nincs, mint biztosítani az egyén számára azon eszközöket, melyekkel javát elérheti; s mivel az egyén java sem a gazdagság, sem a hatalom, hanem az erény: a politikának célja is nem az, hogy az államot gazdaggá tegye kereskedés által, hatalmassá foglalás által, hanem hogy erényessé tegye polgárainak erénye által. A miből közvetlenül következik, hogy a polgár egészen az államé. A legrosszabb kormányzatok lényeges jegye Aristoteles szerint az,

hogy mindenkit saját akarására hagynak. Az egyéni szabadság, a vagyonnal való rendelkezésben s a családi életben, egyaránt kárhozatos Aristoteles és Platon szemében. És mivel a legfőbb jót mindketten a tudományos szemlélődésbe helyezik, az erény gyakorlatát elválaszthatatlannak kell tekinteniök az otiumtól, a gépies munkát pedig összeegyeztethetlennak a tökéletes erénnyel; s ezért tagadják meg a polgárjogot a földművesektől, kereskedőktől és a munkásoktól. Végre Aristoteles állama is, mint a Platoné, egy kis város; mert ilyféle törvényhozás nagy népesség mellett lehetetlen volna. — Mindent nem idézhetek; de elmondhatni, hogy azokon a helyeken, melyeknek itt kivonatát adtam, Thurot teljesen kimeríti Platon s Aristoteles tanai hasonlóságának kérdését.

Most pedig megvallom, hogy a szerzőtől fölhalmozott sok és szabatos bizonyíték mellett is, vannak kételyeim. S kérdezem magamtól, vajjon csakugyan oly alaptalan előítélet az a vélemény, mely Aristotelest szembe állítja Platonnal, mint a hogy Thurot mondja: «Bár Aristoteles *teljesen elfogadta* a platoni politika alapelvét, még ma is megátalkodottan szembe állítják Aristoteles *tapasztalati és hasznossági* politikáját Platon *eszményi jellegű* politikájával.» Nos! s vajjon nincs-e e megátalkodottságnak a maga jogsultsága? Hát ha, a dolog mélyére nézve, ez az úgynevezett előítélet az igazság? És nem túlzott állítás-e az, hogy Aristoteles teljesen elfogadta Platon politikai alapelveit?

Egy írónál, úgy hiszem, jól meg kell különböztetnünk azon eszméket, melyeket korából, szokásaiból, neveléséből s ezer más le nem vetkőzhető befolyásokból meritett és azokat, melyek saját elméjéből, személyiségéből erednek. Azt hiszem, itt rejlik e kérdés csomója. Hogy Aristoteles, a görög ember, ki, mint mondják, húsz éves korában Platon tanítványa volt, ezzel bizonyos eszmékben s az akkori görög szellemnek megfelelő irányzatokban meggyezett, melyeket oly kevésbé vethetett el magától, mint nyelvét s erkölceit: ezen csodálkozni nem lehet. Hogy azonkívül a mély benyomások következtében a platoni iskola némely hagyományaihoz is hű maradt, és hogy minden törekvése mellett, hogy tőlük szabaduljon s magát mesterétől megkülönböztesse, ennek sok elvét majdnem öntudatlanul s főkép akarata ellen is magáévá tette: ez nem csak könnyen érthető, hanem valószínű is. De hát ezekben kell-e keresnünk Aristoteles sajátos lángelméjét s tulajdonképi

gondolatát? A látszólagos hasonlóságok mellett is, talán épp a különbözőségek lesznek fontosabbak s ezek hordják magukon a két ember szellemének valódi bélyegét? Szóval, azon vélemény felé hajlunk, hogy mikor Aristoteles politikai eszményét fejtegette, éppen csak egy görög szokásnak engedett, bizonyos tekintetben általánosan elfogadott közhelyet mondott, mely alól oly kevéssé vonhatta ki magát, mint tragikusaink a három egység alól; tehát nem az eszményben fejezte ki a maga szellemi erejét, a mint hogy ez eszmény eredetisége és érdekessége nem is jelentékeny. Ki ismeri Aristoteles respublikáját, s ki ne ismerné a Platonét? Az erkölcsi alap, mely a két politikában nyilatkozik, minden-
 esetre figyelemre méltó; s nagyon igaz, hogy Aristoteles, mint Platon, az erényt tette az állam fő-, majdnem kizáró tárgyává. Politikája kétségkívül nem *hasznossági jellegű*, de mindenestre *tapasztalati*; s az eszmény abban nem egyéb, mint szokásos forma. Csak össze kell hasonlítanunk azt a könyvet, mely a politikai eszményről szól, s egy nagyon bizonytalan körvonalú s szintelen állam rajzát tárja elénk, *Politikájának* első könyvével, e páratlan könyvvel, melyben Aristoteles az államot és családot oly bámulatosan elemzi, vagy a harmadik könyvvel, hol ugyanazon módszer szerint a polgár és a fölségi jog fogalmát fejtegeti, s látni fogjuk, mily nagy különbség az, mikor az író saját lángeszének engedelmeskedik s mikor egy elfogadott szokásnak tesz eleget. E két utóbbi könyvben valóban Aristotelest magát találjuk meg; az ó-korban erre nincs előtte minta; s valóban ő alapította meg a tapasztalati politika tudományát. Csodálatos-e, ha épp ez által tett az elmékre hatást s hogy ebből ítéljük meg őt magát?

Azért kétségkívül elismerhetjük azt is, hogy a politikai megfigyelés szempontjából már Platonnál is találunk jeles részleteket, például a *Köztársaság* nyolczadik könyvében azt, mely az államok forradalmairól szól, Aristoteles maga is alig multa felül *Politikája* utolsó könyvében. A *Törvényekben* is találhatók kitünő megfigyelések. De mégis el kell ismernünk, hogy Platon inkább construál, mint megfigyel; szeret az államok tervezetével foglalkozni; inkább törvényhozó, mint tudós; inkább terveket nyújt a nevelésre, mintsem hogy az államok általános törvényeit kutatná; inkább politikai építész. Aristoteles ellenben naturalista. E különböztetés, úgy hiszem, igaz marad, minden egyeztetés mellett is. A hasonlóságok

keresése különben igen hasznos, hogy a két nagy szellem ellentétét szabatosan meghatározhassuk s kellő mértékre hozzuk; de az ellentétet eltüntetni nem szabad.

Hozzáteszem, hogy Aristoteles *Politikája* a Platonétól nem csak módszer tekintetében, hanem a dolgok alapjára nézve is különbözik; sokkal szabadelvűbb és népszerűbb, s nem minden alap nélkül mondhatta a királypárti Hobbes, hogy Aristoteles *Politikája* által terjedtek el nyugaton a demokratikus eszmék. A *Politikus* című dialogjában Platon bevallja előszeretétét az atyáskodó monarchia iránt; a királyban a népek pásztorát, nevelőjét látja, s hatalmat ad neki, hogy szerencsét hozzon népére jó szerével, vagy ha kell, erőszakkal, törvénnyel vagy törvény nélkül. A Köztársaság-nak tagadhatatlanul keleti s theokratikus jellege van; a philosophok osztálya megfelel benne a papokénak Keleten. Platon eszméi szerint a hatalom mindig felülről jön, s a gyámság jellegét viseli; egybekeveri az államot és családot, a családok kormányát pedig az állam kezeibe teszi. A Törvényekben már jobban közeledik a görög és népiesebb intézményekhez, de csak kelletlenül, s lehetőleg kevés engedményt téve. Aristotelesnek ellenben semmi vonzalma nincs az autokratia vagy a kizárólagos arisztokratia eszméi iránt. Az államot egyenlő s szabad emberek egyesülésének mondja; gondosan megkülönbözteti a családot az államtól, a meny nyiben az egyiket tekintélyre s engedelmességre alapítja, a másikat egyenlőségre és szabadságra. Az államfölségről szóló elméletében a többség fölsége mellett nyilatkozik (egy gyakorlati elme óvatosságával), s a törvény tekintélyét jóval az ember tekintélye fölé emeli. Érti és elfogadja a monarchiát, mint minden más kormányformát; valódi eszménye azonban a mérsékelt köztársaság, mely a középosztályra támaszkodik. A kézi munka ellen, igaz, épp oly szigorú, mint Platon, és szigorúan kizárja azt a polgárjogból; de ebben csak az ó-kor szellemének engedelmeskedik. A kor előítéleteit is számba véve, mondhatjuk, hogy Aristoteles szabadelvű, Platon ellenben mindenütt mint a tekintély elvének híve lép elénk. Azt hiszem tehát, túlzott az az állítás, hogy Aristoteles a politikában teljesen elfogadta Platon elveit. Csak annyi igaz, hogy Aristoteles, a tapasztalati eredmények iránt való minden előszere-tete mellett, eszményt is állított föl politikájában; viszont, hogy Platon, bármennyire volt is idealista, nagy megfigyelő is volt.

A lángész mindig teljes egész, ha hajlama szerint inkább az egyik oldal felé fejlődik is, mint a másik felé.

Utóirat. Megsiratott tudós barátom, Thurot, munkámról a *Revue critique*-ben írt bírálatában néhány ellenvetésemet elfogadta, másokra azonban válaszolt. Öröömre szolgál feleletét olvasóimmal is közölni.

«Megengedem Janetnak, hogy túloztam, mikor azt mondtam, hogy «Aristoteles teljesen magáévá tette Platon elveit»; de úgy gondolom, ő is túloz az ellenkező értelemben, mikor azt mondja, hogy «Aristoteles csak egy görög szokásnak engedett, általánosan elfogadott közhelyet mondott, mely alól oly kevésbé vonhatta ki magát, mint tragikusaink a három egység alól», s hogy nála «az eszmény nem egyéb, mint szokásos forma» s végül, hogy «Aristoteles eszmény és minta szemmel tartása nélkül beszél a különböző rendszerű s kormányzatú városi államokról», szóval, hogy Aristoteles «naturalista». Nem akarom itt vizsgálni, vajjon Aristoteles politikai eszménye érdekes-e vagy nem? s vajjon legkitűnőbb-e elemzéseiben s megfigyeléseiben? Ez a politikája a jellemről elterjedt előítéletet megmagyarázhatja ugyan, de nem igazolhatja. A tény az, hogy Aristotelesnek a politikában eszménye van, mely sokkal kevésbé különbözik Platonétól, mint modern társadalmaink elveitől, s hogy ez eszmény szerint ítéli meg a különböző társadalmakat. Végül a politika az ő szemében nem a megfigyelés és a speculatio tudománya; célja csupán gyakorlati, mint azt maga is mondja, (*Nik. Eth.* I. k. 1095. a. 5.), s a mint művében folyvást szeme előtt tartja.

IV. FEJEZET.

A stoicismus. — Cicero.

Platon és Aristoteles tanainak tévedései és hézagai. — A cynikusok, az epikureusok, az akadémikusok. — A stoicismus. — A belső szabadság elve. — A lények összhangzatos volta és az egyetemes község. — A törvény és a jog elmélete. — A társulékonyosság (sociabilitas) elve. — Vita a rabszolgaság ellen. — Politika. — Polybios és Cicero. — A római alkotmány elmélete. — A vegyes kormányzatok elmélete. — A stoicismus hatása a római jogra. — A császárság korabeli jogtudósok társadalmi és politikai elméletei. — Az ó-kor vége.

Platon és Aristoteles erkölcstanának és politikájának gyökerén két nagy következményű tévedés baja rágódott: az állami absolutismus és a rabszolgaság. E tévedéseik közösek, de míg az előbbit Platon, Aristoteles a másodikat vitte túlzásba. A helyett, hogy a jelen helyébe jobbat fűdöztek volna föl, s bepillantottak volna a jövőbe, tekinteteket csak a multa irányozták. Egy tökéletlen és még barbár társadalom muló tévedéseit absolut valóságnak vették; de főkép abban hibáztak, hogy nem vették észre az újabb kor hajnalpirkadását; megfeledeztek Sokrates hagyományairól, kinek élete és halála megértethette volna Platonnal, hogy az állam nem minden és a kinek némely bámulatos mondása, melyet idéztünk volt, megtaníthatta volna Aristotelest arra, hogy a munka nem szolgai foglalkozás.

Az ó-kor erkölcsi és politikai philosophiájának tehát két tévedését kellett helyreigazítani s helyökbe két igazságot kellett érvényre emelni; először is arra kellett megtanítani az embert, hogy ő az államon kívül is valami, s másodszer általánosítani kellett az ember fogalmát s minden emberre ki kellett terjesztetni azt a barátságot, melyet Platon és Aristoteles csak néhány előkelő és kiváltságos ember kötelékeül képzelt. E kettős föladatot a stoicismus oldotta meg, melyet főkép e két szempontból fogunk vizsgálat alá venni.

A cynikusok. — A mesterséges köteléket, mely az embert az ó-korban az államhoz fűzte, a stoikusok előtt egy másik iskola kísértette megbontani, egy durva és meglehetősen lenézett iskola, melyre azonban a nagyság néhány fénysugara is esik. Ez a cynikusok iskolája,¹ melyet a törvénytelenül született (νόθος) Antisthenes alapított, s melyet a számkivetett, koldus s rabszolga Diogenesnek különczködése és ügyes mondásai tettek híressé, s mely kétségkívül nem egyéb, mint a megvetett alsóbb osztályoknak tiltakozása Platonnak és Sokrates többi követőinek aristokratikus philosophiája ellen. Ez az erélyes és vakmerő philosophia, melyet a Cynosargesben tanítottak, kizárólag a νόθος-oknak szentelt e helyen, hol külön templomuk, külön gymnasiumuk s külön törvénszékök volt, inkább a társadalom és a törvény ellenségének mondható, sem mint az emberiség igaz barátjának. Diogenes azt mondotta ugyan, hogy ő a világ polgára s hogy ő csupán a világ-egyetem kormányzatát tartja bámulásra méltónak;² de e szép szavakkal talán csak durva önzését takarta. Mert a

¹ A cynikusokra és a stoicismushoz való viszonyukra nézve lásd Chappuisnek *Anthisthène* című tudós értekezését. Páris, 1833.

² Diog. Laërtios, VI, 68, 72, 93.

cynikust, ki a hazának, a családnak és a tulajdonnak ellensége volt, ugyan miféle kötelék fűzhette embertársaihoz?³ Az erényt csak a nélkülözések elszenvedésében és a társadalmi törvényektől való függetlenségben keresték; a testvériségnek és a társadalom iránti kötelességeknek elveit nem ismerték. De mivel a cynismus a törvények által föntartott mesterséges megkülönböztetéseket megtámadta volt, s mivel rabszolga, folszabadult és koldus philosophusokat mutathatott föl, bizonyos mértékben övé az érdem, hogy átalakult az ó-kor eszmevilága, s hogy a stoicismus számára előkészült a talaj.

Az epikureismus. — Az epikureismus megtámadván a kicsinyes hazaszeretetet s azt a községi szellemet, mely a társadalomnak alapja vala, a cynismus módjára szintén a tagadás útján járult az ó-kor moráljánál szélesebb fölfogású és emberibb erkölcsstan előkészítéséhez. Politikája tisztán önző politika, s a közügyek iránti közönyben állott: «Nem törődünk azzal, mondá Metrodoros, mikép menthetnők meg Görögországot vagy mikép érdemesíthetnők magunkat a polgári cserkoszorúra. Az egyedüli koszorú, melyre áhitozom, a bölcseségé.» A politikai philosophia rendszereiből gúnyt űztek: «Voltak bizonyos bölcsek, úgy szóltak, kik Lykurgosok és Solonok akartak lenni, s az államot az ész és az erény törvényei szerint akarták kormányozni.» A haza és egyéb régi intézmény iránt tanúsított e közönynek megvolt legalább az az egy előnye, hogy meggyöngítette az előítéleteket, melyek ez intézményekhez fűződtek; például az idegenek és rabszolgák iránti előítéletet. Epikuros szerint az államférfiúnak minél

³ Diog. Lært. 27, 59. Antisthenes könnyű erkölcsaire nézve lásd Xen. u. o. Conv., 4. 38.

több idegent kellene meghonosítania. A rabszolgákat pedig ne tekintse sem ellenségeknek, sem külföldieknek. Epikuros a bölcseknek a rabszolgákkal való szelíd bánásmódot kötötte lelkökre; oktassák őket és bölcselkedjenek velök. A rabszolga alacsonyabb sorsú barát. Metrodoros pedig azt állítá, ha kölcsönös a jóindulat, a rabszolga nem lesz többé alkalmatlan tulajdon.⁴

Bármily távol álljanak is az epikureusok a politikai tudománytól, nekik köszönjük mégis azon elmélet első eszméjét, mely az államtudományok történetében utóbb oly nagy szerepet játszott: a szerződés elméletét.⁵ «A jog, Epikuros szerint, nem egyéb, mint egy hasznossági szerződés, melynek tárgya az, hogy ne sértsük egymást és hogy mások által ne sértessünk.»⁶

Az is Epikuros állítása, hogy «a jog magában véve nem létezik, οὐ τι καθ' αὐτό. Csak szerződésekben él s mindenütt létesül, hol az a kölcsönös kötelezettség fönnáll, mely szerint sérelmet se elkövetni nem szabad, se elszenvedni nem kell.» Társadalom nélkül jog sem léteznék. «Oly lényekkel szemben, kik szerződést kötni nem képesek, nincs igazság, sem igazságtalanság. Ez áll az oly népekre is, melyek szerződni vagy nem tudtak, vagy nem akarnak.» Azt mondá továbbá: «ha köztünk és az állatok közt szerződés állhatna fönn, úgy illenék, hogy az igazság az állatokra is kiterjedjen». A jogosság tehát megállapodáson alapszik, e megállapodásnak tárgya pedig a kölcsönös hasznosság. Ez elvekkel

⁴ E különböző idézeteket Denis művéből vettük. Lásd *Histoire des doctrines morales dans l'antiquité*, I. k., 299. s k. l.

⁵ Ld. Guyau, *La Morale d'Épicure*, 147. l. és Denis, *id. m.* 417. l.

⁶ Τῇ τοῦ φύσεως δίκαιον ἔστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. Diog. Laërt., X. 150.

az új-kori politika történelmében még találkozni fogunk. Hobbes rendszert is alkotott belőlük, még pedig a legtudósabb és legkövetkezetesebb módon.

Politikai rendszer helyett a társadalom oly történetével találkozunk Lucretiusnál, a minőhöz hasonlót Kallikles képzelt magának Platon *Gorgias*-ában. A városok alapítását, a királyság keletkezését s a tulajdon megoszlását nagyszerű szavakkal festi a költő. Az elsőbbséget eleinte a bátorság és a testi szépség alapította meg, de nem sokára a gazdagság elragadta az uralmat az erőtől és szépségtől. A gazdagság és a hatalom utáni vágyból fakadt a zsarnokság, a zsarnokság pedig lázadást idézett elő: «A királyokat csakhamar kiirtották; a fejedelmi szék és a büszke jogar egykori fönsége ledöntve hullott a porba; a korona vértől fertőzötten siratta, a népek lábainál, hajtani fényét; mert a mitől soká rettegett, azt annál irgalmatlanabbul gyalázza meg a nép. De mivel mindenki uralkodni kívánt, tisztviselőket kellett rendelni s jogokat szabni, hogy legyen törvény, melynek engedelmeskedni tartozzanak. E nélkül a kifáradt emberi nem viszálykodások közt múlt volna ki; szabadon állott mindenki bosszút; az erőszakra erőszak volt a válasz; a sérelem arra esett vissza, a ki elkövette. A kimerült emberiség tehát önszántából rohant a törvények járma alá.» Ime a politikai társadalom története. Az erő teremtette a királyságot, az erő döntötte meg, s a kölcsönös félelemből keletkeztek a hatóságok. Így adja elő Lucretius. S bár e költői elbeszélés kódében nem kereshetünk szigorúan következetes rendszert: Hobbes politikai rendszerének első körvonalai már mégis kidomborulnak. Leginkább felötlik az, hogy az emberek természeti társulékonyságának peripatetikus elve teljesen mellőzve van, a mint

hogy Epikuros philosophiájával tényleg nem is fér meg.

Az akadémiкусok. — Az epikureusokkal egy időben a Platon elveitől mindinkább eltávozó akadémiái iskola is oly ellenvetésekkel és érvekkel küzdött a természeti jog létezése ellen, melyek azóta a skeptikus iskolák közhelyeivé váltak. Ismeretes Karneades története, e görög bölcsé, kit az athéniek Rómába küldtek, hogy városuk érdekeit védje, s ki az agg senatorok ámulatára és elragadtatására vád- és védbeszédet mondott, az első napon az igazságosság érdekében szólva, másnap meg saját érveit czáfolva meg.⁷ Első beszédjét nem ismerjük, de a másodiknak néhány

⁷ Cicero, *De rep.*, I, 101. Legszellemesebb moralistáink egyike, Martha C., *Études morales sur l'antiquité* című művében (Páris, 1883, 94. l.) Karneadest igen tetszetős és igen ügyes érvekkel magasztalta. Dicséretében kétségtől sok az igazság. Nagyon igaz például az, hogy Karneades azért még nem volt sophista, mert az igazságot védte is, támadta is, egy nap oly tanokat hirdetve, melyeket másnap ismét megeczáfolt. Ezt a tanárok előadásaikban mindennap megteszik. Igaz az is, hogy Karneades azért még koránt sem tág lelkiismeretű rhetor, mert az erkölcsök és vélemények különböző voltát, mint érvet használta föl. Pascal ugyanez érvet oly mélyen és oly merészen alkalmazta, hogy még ma is bajos megeczáfolni. A bölcsesség és az erény ellentéte, melyet az életben lépten-nyomon tapasztalunk, szintén ritka megfigyelő tehetségre vall. Végre azt sem szabad felednünk, hogy színleg bármennyire tiltakozzanak ellene az államférfiak, a macchiavellismus tényleg oly fegyver, melyet a kormányok még mindig alkalmaznak s még soká fognak alkalmazni. El kell tehát ismerni, hogy az a férfiú, ki nem törődve sokat az idealista iskolák szép erkölcsi utopiáival, határozottan és merészen leplezte le a realis élet sarkelveit, nem volt megvetendő gondolkozó. Mind ebben Marthának igaza van; de ebből még nem következik, hogy Karneades a dolgok lényegét helyesen ítélte meg; s örökké igaz marad, hogy a stoica philosophia az övénél sokkal magasabb rőptű.

fontos helye Cicero idézeteiben reánk maradt. Ezekből az tűnik ki pl., hogy az emberi vélemények ellenmondásaiból Karneades az abszolút igazságosság léte ellen merített érveket. «Ha léteznék természeti jog, — mondá, — akkor az emberek, kik a hideg és meleg, az édes és keserű fölött meg tudtak egyezni, megegyeznének az igazság és igazságtalanság kérdésében is; de járjátok be a világot, s meg fogjátok látni, mily különbözők a népek erkölcei, nézetei, vallásai. Itt a lopás bűn, amott becsület. A karthagóiak, barbár valóságos hitőkből kifolyólag, embereket áldoztak. A krétaiak rablásba helyezik dicsőségüket.» Ráismerünk az érvre, melyet Pascal híres mondása ekkép formuláz: *Vérité en deçà, erreur au delà.* (Igaz a pyrenæi hegyeken innen, tévedés azokon túl.) Karneades továbbá a bölcseséget és az igazságot állította szembe. Az a ki majorját el akarván adni, az alkut a hibák felsorolásával kezdené, csak a józan ész és az okosság rovására volna igazságos. E tételt Karneades a politikai térre is átvitte: «Hol van olyan oktalan állam, mely nem szeretné jobban az igazságtalanságot, mely uralmát biztosítja, mint az igazságot, mely szolgává tenné?» E tételt oly érveléssel támogatta, mely Martha szerint *argumentum* nem *ad hominem*, hanem *ad populum romanum*. «Ha az államok, melyek a világot meghódították, ha tehát a rómaiak, kik a világ urai, igazságosak akarnának lenni s visszaadnák mind azt, a mit elfoglaltak, úgy a kunyhókba kellene visszatérniök és elszánni magukat a legnyomorultabb szegénységre.» Látni való, hogy ez a sophistáktól átvett politika nem más, mint az erősebb joga. S így Platon tanítványai visszatértek Gorgias és Kallikles erkölcestanára és politikájára.

A stoicismus. — Míg a cynikusok, az epikureusok és az akadémikusok az ó-kori társadalom kötelékeit lazított-

ták, és meggyöngítvén az erkölcstan alapelvét, tudtukon kívül az igazság mélyebb fölfogására egyengették az utat, azalatt egy férfiasabb és szigorúbb philosophiai iskola, mely a lelki nagyság hírnevét nyerte meg, — az emberiség erkölcsi és társadalmi megújítását sokkal jelentékenyebb s hatályosabb módon mozdította elő. «Mintha az emberi természet — úgy mond Montesquieu — összes erejét feszítette volna meg, hogy megteremtse e bámulatos felekezetet, mely azon növényekhez hasonló, melyeket a föld égnem-látta helyeken fakaszt.»⁸

✓ A stoicismus alapeszméje, mely már Sokratesnél és Platonnál is előfordul, melyet azonban a legelső stoikusok, Zenon, Chrysippos és Kleanthes több szabatossággal és sokkal tudományosabb módszer szerint fejtettek ki: a ✓ természeti igazságnak, a természeti jognak eszméje, mely az embernek lényegében és az istenséghez való rokonságában gyökerezik. «A törvény, azt mondá Chrysippos, minden isteni és emberi dolognak királynője, a jónak és rossznak, az igazságosnak és igazságtalannak bírāja, a természetből társas életre alkotott állatoknak legfőbb úrnője. Ő parancsolja meg, a mit tenni, ő tiltja meg, a mitől tartózkodni kell.» A törvénynek vagy az igazságnak mi az alapelve? Isten vagyis Zeus. «Az igazságnak, így szólt Chrysippos, nem találhatni más elvét, mint Zeust, vagyis az egyetemes őt természetet. Még azt sem szabad mondanunk, a mit Orpheus, hogy az igazság Zeusnak jobbján ül; mert Zeus maga a jog és az igazság; ő a legrégibb és a legtökéletesebb törvény.» E törvény, mely nem más, mint ✓ a tiszta ész, egyesíti mindazokat, kik az észben részesek. «Mivel pedig minden ember részese az észnek, mely elv-

⁸ *Grandeur et décadence des Romains*, XVI. fejt.

ben egy: minden ember egyaránt megérett a törvényre, még pedig ugyanazon törvényre.»⁹

A stoicismusnak a természeti törvényről szóló tana Cicero személyében lángeszű magyarázóra, sőt fejlesztőre talált. A *De legibus* tisztán stoikus könyv, sőt egyes részei minden valószínűség szerint stoikus philosophusok műveiről fordítottatott latinra.¹⁰ Ez az első természetjogi munka, melyet a philosophiai irodalom fölmutathat; legalább művének első könyvét Cicero kizárólag e jog elveinek szentelte. Ez elvek azonosak azokkal, melyeket az imént ismertettünk az első stoikusok nyomán. Cicero hirdette, mi több, védelmezte is ez elveket az akademikusoknak és Karneadesnek ellenvetései ellen, melyekkel az imént foglalkoztunk, s melyeket csak Cicero útján ismerünk. A jogtudomány, úgy mond, nem a praetorok edictumaiból, vagy a XII táblás törvényből ered, hanem a philosophia méhéből, *ex intima philosophia*. A philosophia pedig arra tanít, hogy az összes emberekben egy közös ész lakik; ez az ész éppen a törvény; ez minden emberben jelen van, s minden embernek ugyanazokat mondja; istentől származik és istenhez fűz bennünket. Ez nem írott törvény, hanem velünk született; nem tanultuk, nem vettük át, nem olvastuk könyvekben; magából a természetből merítettük. E törvényből ered a jog. A jog sem egyéb, mint az ész, és mint az ész, a jog is isteni, változatlan, s a természetben gyökerezik, nem pedig az emberek vélekedésében. Az a föltevés, hogy az igazság a népek intézményein és

⁹ Denis, *Histoire des doctrines morales de l'antiquité*, I. k., 343. l.

¹⁰ Lásd Thiaucourt, *Essai sur les Traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, (Paris 1885), 28. l.

törvényein alapszik, tiszta képtelenség. Hátha egy zsarnok alkotta a törvényt? Az meg egyre megy, hogy egy ember, vagy többen, vagy mindnyájan alkották-e a törvényeket. Ha Athén összes lakossága helybe hagyta volna a zsarnokoktól adott törvényeket, már e miatt igazságosakká lettek volna azok? Az igazság csak a természetben alapulhat; azt az igazságot ellenben, melyet érdek hozott létre, egy másik érdek ismét leronthatja. Ha a nép akarat, vagy az államfő rendelete, vagy a bíró ítélete határozná meg, mi igazságos és mi igazságtalan, jogszerűvé válhatnék a rablás, a házasságtörés, a pénzhamisítás is. Csak a tömeg szavazatát kellene megnyernünk és jogszerűen követhetnénk el büntetteket! Mindannak, a mi jó, önmagában és a természetben van az oka. Vagy talán a következmények szerint ítéljük meg, mi való és mi valótlan? Koránt sem; a lényeg belső sajátságai szerint kell ítelnünk. Így van ez az erénynél is, mely nem egyéb, mint az ész által tökéletesített természet. Így van ez a jognál is, mert a mi igazságos, az való is.¹¹

Igy tehát az állam fölött van az ész, a jog és a törvény. A különböző államok az ész által kormányzott nagy egésznek egyes tagjai csupán. E nagy egész a valódi, az eszményi állam; ez az egyetemes köztársaság, melyet Zenon a világ összes népei fölött létesíteni kívánt, midőn ábrándképének körében eltörölte az egyes államokat, mint Platon eltörölte a családot és a tulajdont.¹²

Ugyanez eszmére vonatkozólag mondotta Marcus Aure-

¹¹ Lásd Cicero, *De leg.* egész I. könyvét.

¹² Zenon (D. I. VII. 4, 37.) és előtte Chrysippos (D. I. VII. 131.), kik e tekintetben a cynismus hagyományát követték, egyszerre vitatták tehát a communismust és a cosmopolitismust.

lius: Csak egy világ, egy isten, egy törvény, egy igazság van. Valamint a világosság, mely sugarait a falakra, a hegyekre és sok mindenre szétszórja, lényegében csak egy, úgy a lélek is egységes, bár az eszes lények közt megoszlik.¹³ Az egyforma dolgok egyesülni törekszenek: a föld a földdel, víz a vízzel, lég a léggel; az állatok is összegyűlnek, s a méhek, csibék, a nagy nyájak, társaságokat alkotnak, ujmutatásul, hogy milyen legyen a miénk.¹⁴ Egy görög költő egy színdarabban azt mondja: «Ó Kekrops kedves városa!» Zeus kedves városa, így szól Marcus Aurelius is.¹⁵ Ez egyetemes kötelék oly szoros, hogy senkit sem érhet jó vagy hasznos a nélkül, hogy abban az egész ne részesülne. A mi a méhnek hasznos, az az egész rajnak hasznos, s viszont a mi a rajnak hasznos, hasznos a méhnek is.¹⁶

A ki az élet bajain fölháborodva, vagy igazságtalanságot követve el, a mennyire csak tudja, elkülönzi magát az összeségtől, melynek része: az a testtől levágott vagy elszakított karhoz, lábhoz, fejhez hasonló.¹⁷ Nem elég azt mondani: én az egésznek része vagyok; azt kell mondani: én az emberi társadalom testének s általán a természetnek vagyok egyik része. Ha az egész világ-egyetem egyetlen családot képez, mennyivel inkább igaz ez az emberi nemről. «*Homo sum, et nihil humani a me alienum puto.*» Terentius e szép mondásában a stoicismus lelke szólalt meg. Szeretni kell az embert pusztán azért,

¹³ Marcus Aurelius Antoninus. XII. k. XXX. fej.

¹⁴ U. o., IX. k. IX. fej.

¹⁵ U. o., IV. k. XXIII. fej.

¹⁶ U. o., VI. k., LIV. fej.

¹⁷ U. o., VIII. k., XXXIV. fej.

mert ember.¹⁸ Az emberek mind rokonok; és mivel közös anyjok a természet, vagyis az isten esze, azért igazságatlanságot követni el embertársaink iránt, istentelenség.¹⁹

És ez nem volt merőben utópia. Már tért kezdett foglalni az az eszme, hogy létezik *jus gentium*,²⁰ vagyis, hogy létezik bizonyos igazság a különböző nemzetek közt, mely enyhíti és nemesíti a háború jogát. Cicerónak *De officiis* című műve az ó-kor első irata, melyben napvilágra jő az az elv, hogy még az ellenséggel szemben is igazságosak tartozunk lenni. A rómaiak *jus feciale*ja volt ez elv legelső megvalósulása.²¹ Cicero e szent jog tekintélyére támaszkodik, midőn az ősök példájára ajánlja polgártársainak az ellenséges nemzetek tiszteletét és a szövetségesek iránti hűséget. Nem akarja, hogy a szerződések végrehajtásakor a szellem a betűnek áldoztassék föl.²² Nem akarja,

¹⁸ Cicero, *De officiis*, III. k., VI. Ob eam ipsam causam, quid homo sit.

¹⁹ Marc. Aur. Ant. IX. k., I. Sen. *ad Lucil.*, 91: Totum hoc, quo continemur, unum est et Deus; et socii sumus eius et membra... 95. Natura nos cognatos edidit.

²⁰ Egger, *Traité des publics dans l'antiquité* című érdekes művében, mely voltaképen a nemzetközi jog története az ó-kori népeknél, joggal figyelmeztet (96. lap), hogy a *jus gentium* kifejezés a latinoknál nem csak a népek közjogi szabályait jelenti, mintegy ellentétben a rómaiak magánjogával, hanem azt a jogot is, melyet a népek egymásközi érintkezéseikben tartanak tiszteletben (Titus Livius I, XIV.; IV. XVII, XIX, XXII; V, V. XXXVI. LI. — Salustius, *Fragm. hist. id.* Burnouf, p. 397. — Tacitus, *Ann.* I, XLI. — Q. Curtius, IV, II. §. 17.)

²¹ *De offic.*, I, k., XI. fej. Belli quidem æquitas sanctissime feciali populi romani iure perscripta est.

²² *De offic.*, I, k., X: ut ille qui, quum triginta dierum essent cum hoste induciæ factæ, noctu populabatur agros, quod diurnæ essent pactæ, non noctivæ induciæ.

hogy a háború szinte megörökíttessék, mikor a béke nem jár veszélylyel.²³ Megbélyegzi Q. Fabius Labienus ügyességét, ki midőn Nápoly és Nola közt egy határ-pörnek elintézésével volt megbízva, Rómának ítélte oda a pör tárgyát.²⁴ Így foglalt mind több tért a népek testvériségének eszméje, melyről sejtelve sem volt annak a barbar kornak, mely az idegent ellenségnek tekintette.²⁵

Könnyen érthető, hogy ha az imént felsorolt elvek már az állami elkülönzés előítéleteinek sem kedveztek, a rabszolgaság tanára nézve még kevésbbé lehettek kedvezők. Ha csupán a bölcs ember igazán szabad, ha szabad a szegénységben, fogságban és szolgaságban is, ha Epiktetos szabaddabb, mint ura, ha egy sérthetetlen szabadság létezik, melyet se törvény, se erőszak és semminemű külső baleset nem korlátozhat, végre ha az egyetlen szolgaság, mely létezik, a szenvedélyek szolgasága: világos, hogy a törvényes rabszolgaság egyértelmű az elnyomással, s nem egyéb, mint az erő jogával való visszaélés, szégyen inkább arra, a ki alkalmazza, mint arra, a ki ellen alkalmaztatik. Ha minden ember rokon egymással, ha mindannyian egy családhoz és egy fajhoz tartoznak, ha ugyanazon észnek részesei, ha természetök azonos s teremtetők közös, mikép képzelhető, hogy néhány embernek jogában álljon a többieket elnyomni és szolgaságba hajtani? S ha a stoicismus e következtetéseket nem vonta is le, a fölállított elvekből a dolgok erejénél fogva önkényt folynak azok.

Mert tényleg ahhoz még kétség fér, vajjon a stoicismus,

²³ U. o., I. k., XI. . . paci, quæ nihil habitura sit insidiarum semper est consulendum.

²⁴ U. o., I. k., X.

²⁵ Köztudomású, hogy a *hostis* szót mindkét értelemben használták.

kezdetleges korában, megtámadta-e a rabszolgaságot? Zenon műveinek egy helye talán még nem elegendő, hogy e kérdést igenlőleg lehessen eldönteni.²⁶ De a mi a római stoikusokat illeti, itt már nem kételkedhetünk. Legnevezetesebbek e tekintetben Senecának és Epiktetosnak nyilatkozatai. Az egész világ ismeri Seneca e széphelyét: «Rabszolgák? mondjad hogy emberek. Rabszolgák? Annyira mint te vagy! A kit rabszolgának nevezel, azt ugyanoly ágyék nemzette mint téged, ugyanazon égne örvend, ugyanazon levegőt szívja, ugyanazon módon él és hal meg, mint te».²⁷ Epiktetos még erősebben nyilatkozik, s Aristotelesnek egyik elvét ragadja meg, hogy a rabszolgaság ellen fordítsa. «Természet szerint nincs más rabszolga, mint az, a ki ész nélkül való; ez pedig csak az állatokról mondható s nem az emberekről. A szamarat a természet rendelte teherhordó szolgálatra, mert se ész, se szabadakarat nem jutott osztályrészre. Ha ez adományban a szamar is részesült volna, joggal kivonhatná magát hatalmunk alól, s hasonló meg egyenlő volna velünk.»²⁸ Epiktetos arra az elvre is hivatkozik, hogy ne kívánjunk másoknak olyat, mit magunknak nem kívánunk. Már pedig senki sem kíván rabszolga lenni; mikép használhatunk tehát másokat rabszolgául? Így gondolkozott Epiktetos és Seneca a rabszolgaságról. Az emberek természet szerint való egyenlőségét azonban mind ez elméletnél csattanóssabban bizonyította az a véletlen találkozás, mely úgy akarta, hogy a stoicismus két legszellemesebb követője

²⁶ Ime a szöveg: «A rabszolgaság egyik neve a hódításból ered, másik neve a vételből; mindkettőnek megfelel az úr joga, e jog pedig kárhoztatandó». (Diog. Lært., VII. 1, 122.)

²⁷ Sen. ad. Luc., 47.

²⁸ Epict., II. 8.

Rómában a társadalmi rangfokozatok két legszélsőbb szárnyán álljon. Epiktetos, a rabszolga és Marcus Aurelius, a római császár, kiket egy közös hit lelkesített, ennek az új testvériségnek a stoikusok és a keresztyének e közös dogmájának, kétségkívül legbámulatosabb tanúságai valának és a gondviselés, a dolgok rendjének fölforgatásával úgy akarta, hogy a rabszolga legyen a mester, és a császár a tanítvány.

E munka terve nem engedi, hogy hosszasabban időzzünk egy pontnál, mely ma már eléggé bebizonyítottnak látszik, mely szerint az utolsó stoikusok a társulékonyság elvét igen széles értelemben fogták föl, s hogy Aristoteles-től Marcus Aureliusig az ó-kori philosophia mindinkább fejlesztette az emberszeretetet, a jóakarat és az egyenlőség eszméit. Az egyetlen kérdés, mely némely emberek szemében még nincsen megoldva, abban áll, hogy vajjon az ó-kori philosophia önmagától jutott-e ez új következtetésekre, vagy idegen befolyás hatása alatt állott. Nézetünk szerint, a ki az ó-kori philosophiát egész fejlődésében tanulmányozta, e tekintetben nem kételkedhetik. Mert voltaképen mit mond Platon? Egy oly elvet, mely teljes érvényében fölfogva, egymagában elegendő azon következtetésekre, melyeken annyira csodálkozunk. Szerinte ember és isten között természeti társas viszony létezik; szerinte a tudásnak és az erénynek tárgya az isten. Midőn ily magasra tűzte ki Platon a jónak elvét és mintaképét, tudtán kívül fölszabadította az embert a hamis conventiók, az önkényes törvények és az egyenlőtlenség igája alól. De elvének következményeit Platon nem vette észre, s míg a bölcsek embereket eszményi s a politikainál magasabb erényre útalta, azalatt a polgárt az állam által el hagyta nyomni. Aristoteles Platonnál tovább megy; bámulatos

módon értette meg a társulékonyiség elvét; azt állítja, hogy az emberre nézve semmi sem oly kedves, mint az emberi társaság; az embereket az igazságon kívül a barátság kötelékével is összefűzi; végre erkölcstana az egyetemes erkölcstan volna, ha nem fogadja vala el a rabszolgaságot. Így tehát mely határmesgyék választják el Aristoteles és Platon erkölcstanát az utolsó stoikusokétól?

✓ Két dolog: az államközség és a rabszolgaság. Gondoljunk csak azon forradalmakra, melyek Aristoteles kora óta fölforgattak minden államot: gondoljunk Nagy Sándorra Ázsiában, a görögökre Egyiptomban, Syriában, egészen Indiáig, a rómaiakra Görögországban és Judæában; a zsidókra és görögökre Rómában; tekintsük a római birodalmat, mely az egyes államokat szerte lerombolja és mindenütt az egységet teremti meg. Ugyanakkor az epikureizmus meglazítja a politikai kötelékeket; a stoicismus arra készíti az embert, hogy szálljon magába, függetlenítse magát a természettől, a szegénységtől, a nyomortól, a száműzetéstől, a rabszolgaságtól s minden egyéb külső viszontagságtól; ott van Kleanthes, ki keze munkájával keresi kenyerét, és az első stoikusok, kik mind a társadalom legalacsonyabb rétegéből kerültek elő; a világ egységének, az egyetemes köztársaságnak, a halandók és halhatatlanok fölött uralkodó törvénynek tana, mely az emberek összeségét egy közös családdá alakítja; végre a jótékonyság, melyről Cicero azt hirdeti, hogy az az igazsággal fölerő erény. És most kérdem, vajjon három vagy négy század ilyen munkássága után meglephet-e valakit, hogy az államközségnek és a rabszolgaságnak eszméi elgyengültek, elmállottak és végre szétfoszlottak abban az emberies és nagylelkű philosophiában, mely csodálatunk tárgyát képezi? Kérdem, vajjon az emberi elme

nehezebben érti-e meg azt, hogy az emberek testvérek, mint azt, hogy az erénynek végcélját az isten szeretete képezi? Pedig szent Ágoston is elismerte, hogy ebben rejlik Platon philosophiájának lényege.

Foglaljuk össze röviden,²⁹ hogy mit köszön a társadalmi erkölces tan a stoicismus befolyásának. A rabszolgaságról már szóltunk. Mondjunk most néhány szót a stoikusoknak a családra vonatkozó eszméiről. Musonius³⁰ és Plutarchos azt fejtegették, hogy a házasság az embereknek legszükségesebb, legösibb és legszentebb egyesülése; és mint istentelenséget útasítják vissza azt a paradox gondolatot, hogy a bölcs nem köteles megnősülni. A házasság legfőbb célja úgy a férfiúra, mint a nőre nézve az életnek és a gyermekeknek közössége. Azért egyesülnek, hogy együtt éljenek, együtt működjenek, együtt nemzzenek s együttesen táplálják és neveljék egyesülésök gyümölcseit. A házastársak között minden közös legyen, javaik, testök, lelkök, gyermekeik, barátjaik és isteneik. Az élet minden körülménye között segíyezni, támogatni és szeretni tartoznak egymást, betegségben épp úgy, mint egészséges állapotban, a balsorsban épp úgy, mint boldog időkben. A stoikusok a férfi és a nő közti egyenlőséget mondták ki. «Az emberi lények mind egyenlők, mert Jupiter eszében mindannyian részesek. Az isteni szikra, mely a férfiú lelkéből felénk csillámlik, a nő lelkében is tündököl. A nő a férfinak társa és nem szolgálója. Nem csak asztalát és ágyát, hanem érdekeit, baját, bűjét és örömét tartozik megosztani.» Seneca azt kívánta, hogy a férj neje irányá-

²⁹ Lásd Denis, *id. m.* II. k. 112. s. k. II. nevezetesen az *État moral et social du monde grec et romain* című szép fejezetet.

³⁰ Stobaios, LX. 25.

ban épp oly hű legyen, mint a nő férje irányában. A gyermekek iránti kötelességekre csak olyan súlyt fektetett a stoicismus, mint a szülők irántiakra, s a túlságos hatalmat, melylyel a régi törvények az apát fölruházták, egésze-
 segebb s emberibb fölfogással szűkebb körre szorította. Musonius és Epiktetos a gyermek-kitevésnek és gyermekölésnek kegyetlen szokása ellen élesen kikeltek: «Igazságtalan dolog, mondja Seneca, gyermeket nemzeni s azután, a közönség könyörületére bízva, kitenni». «Az atyai hatalom, mondá Hadrián császár, a szeretetben gyökerezzék és ne a kegyetlenségben.» Még a rhetorok szónoklatai is telvék tiltakozással az atyai hatalom visszaélései ellen. Musonius a gyermekek függetlenségét és lelkiismeretét is védelmezte erkölcstelen szülőkkel szemben, s megengedte, hogy engedetlenek is lehetnek. «Atyád szavát követve, csak egy halandónak engedelmeskedel; bölcselkedve pedig istennek engedelmeskedel; nem eshetik nehezedre a választás.» Már azt is megértették, hogy az atyai hatalommal való visszaélés egyszersmind megsemmisítése az anya jogainak. Az a gyermek, kiről atyja korlátlan módon rendelkezik, nem gyermeke-e az anyának is? «Hát a nő, kérdé egy rhetor, csak fájdalmai révén mondhassa magáéinak gyermekeit, kik szivéből annyi vért és életet vontak el? Ki levén zárva a tanácsból, hol a gyermekek ifjúsága és jövője felől határoznak, idegen gyanánt mellőztetve, a nő csak bánkodásában és könnyeiben érezheti, hogy gyermeke az övé, csakúgy, mint férjeé.» A bölcsek és a philosophusok ilyképen nem csak az anya szerepét, de egyúttal a női méltóságot s nemességet is emelték, midőn magasztosabb kötelességeket tűztek eléjük. Nem érték be a testi hűséggel; lelki hűséget is követeltek: «Nem nevezem hűnek a nőt, mondá Seneca, ki csak féle-

lemből erényes s nem önmaga iránti tiszteletből.» Favorinus pedig, ki szintén a stoa híve volt, Rousseaut előzi meg, midőn az anyákra gyermekeik emtetésének kötelességét rója: «Miféle tökéletlen s fél anyaság az, gyermeket szülni, s aztán ellökni a méh gyümölcsét... Azt véled-e, hogy a természet nem a gyermekek táplálására, hanem pusztán a kebel ékességére alkotta az emlőt?» Egy másik rhetor az anyai szeretetről szólván, így nyilatkozott: «Az anya nem szemével, hanem szívével látja és szereti gyermekét; az anyai szem fiában olyas valamit lát, mi szebb a férfinál.»

Mire az ó-kori philosophia a családi életnek ily tiszta fogalmára fölemelkedett, akkorára kifejlődött benne az emberiség eszméje és érzete is. A részvét és könyörület például, melyeket rendszerint tisztán keresztyén érzelmeknek szokás tartani, a császári korszak íróinál mély és szívreható módon nyilatkoznak, míg korábban ismeretlenek valának. «Van-e szebb érzet a könyörületnél, kérdi Quintilianus? Isten akarja, hogy egymást kölcsönösen gyámolítsuk... A szerencsétlenek segíté-
 zése által érdemeket szerzünk az emberiség körül... Az emberiesség a legmagasztosabb és legszentebb mysterium.» Juvenalis szavai még határozottabbak és meghatóbbak: «A természet a könyvekkel bizonyítja, hogy az embernek érző szívet adott. Van-e jóra való ember, ki másnak baja iránt közönyös?» Ez a gyöngéd érzés türelemre és elnézésre vezetett. «Senki sem hibátlan; mindnyájan vétkeztünk, így szólt egy rhetor, *nemo sine vitio, omnes peccavimus.*» Egy költő pedig így kiált föl: «Te boldogtalan! Mikor fogsz elvégre szeretni? *Age infelix! Quando amabis?*» Innen a sérelmek megbocsátása is. «Olyan az emberi lélek, így szól Marcus Aurelius, mint az a tiszta vízfolyás, melyet az

útas gyalázni találna; azért a forrás az útast továbbra is üdítő itallal kínálja; ha pedig piszkot és sárt dobál bele, sietve a partra veti azt, hogy kártékony ne legyen.»

Az emberszeretet és a jótékonyság egy oly új-erény, melyet a classicus ó-kor alig ismert. Juvenalis szerint: «A legboldogtalanabb ember az, ki nem szeret, s kit nem szeretnek.» Plutarchos hasonlóképp nyilatkozik: «Boszút nem állni az ellenfélen: emberiség; de könyörölni rajta és segíyezni: jóság.» Egy rhetor pedig így szólt: «De hiszen ellenségem. — Hát mi dicsőség volna a jó barát iránt érezni részvétet?» Seneca tanai közül egynehány olyan keresztyén zamatú, hogy szent Pál ihletét vélték benne fölfedezni, s hogy valamelyik egyházatya a mi Senecánknak nevezte, *Seneca noster*: «Törvény rendeli, úgy mond, megadni másoknak, a mit másoktól magunk részére követelünk. Légy jószívű és irgalmas, mert a szerencse változó... Ember ő is, s nem akarnád-e, hogy gyámolítsam és tápláljam? Kötelesség alamizsnát adni a koldusnak, egy maroknyi földet szórni az eltemetlen hullára, kezünket nyujtani az elesettnek.»³¹

Mindent egybefoglalva, azt mondja Denis, hogy «az emberi nem egysége, az emberek egyenlősége, férfinak és nőnek egyenlő méltósága, a házastársak és a gyermekek jogainak tisztelete, a jóakarat, a szeretet, a családi élet tisztasága, az embertársaink iránti türelem és könyörület, a humanitás minden körülmény között, még azon rettenetes szükség esetében is, midőn a latrot halállal kell büntetni, ez azon eszmei töke, mely az utolsó stoikusok könyveit megtölti.» E philosophia hasonlít a XVIII. századához. Megvan benne a nagylelkűség, a bőkezűség, a széles lát-

³¹ Denis, 191. lap.

kör. Nyilván való, hogy az emberi nem már megérett a szeretet és irgalom tanára.

Politika. Polybios és Cicero. — Az erkölcstanról térjünk át a politikára. A stoikusokat világpolgári hajlamuk természetszerűen vezette a tartózkodásra és közönyre; ³² s bár Rómában a politikai ellenzék táborában igen sok stoikust találunk, ezt csak sajátos körülmények véletlen találkozásának kell tulajdonítanunk. Lényegében ugyanis a stoicismus inkább erkölcsi és vallásos, mint politikai tan. A köztársasággal vagyis az állammal szemben körülbelül úgy viselkedett, mint utóbb a keresztyénség. A stoikusok már szent Ágoston előtt megkülönböztették az égi és földi országot s azt hirdették, hogy a földit föl kell áldozni a mennyeiért. ³³

A stoikusok tehát a politikai tudományt nem igen mozditották elő. Cicero állítása szerint, bizonyos elmeélel, de kevésbé népszerű és gyakorlati modorban tárgyalták e tudományt. Ciceróig kell eljutnunk, hogy egy nevezetesebb politikai munkát találjunk az Aristoteles utáni

³² Plut., *Stoic. rep.*, 20, 1. Τὸν σοφὸν ἀπράγμονα εἶναι καὶ ὀλιγοπράγμονα. A Tökéletes Köztársaságot mégis kivették. Stob. *Ecl. II.* 186. Πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις τῆς ἐμφαίνουσας τινὰ προκόπῃν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας. Ily köztársaság azonban nem létezik.

³³ Sen. *De Olio*, IV, 1: *Duas republicas animo complectamur, alteram magnam et vere publicam, qua Dii atque homines continentur . . . alteram cui nos ascripsit conditio nascendi.* — Ep. 68, 2: *Cum sapienti rempublicam ipso dignam dedimus, id est mundum, non est extra rempublicam, etiamsi recesserit; imo fortasse, relicto uno angulo in maiora atque ampliora transit.* — V. ö. Epict., *Dissert III*, 22, 83. A stoikusok cosmopolitismusára nézve v. ö. Zeller *Die Philosophie der Griechen*, III. k., 275 s. k. l.

korból. De még ennek *Respublicája* is csak csonkán maradt reánk; azonban így is kiválóan érdekes, nem csupán belső eredetisége miatt, hanem mint az az egyetlen tudományos politikai mű, melyet a római szellem teremtett.

Ki ne volna hajlandó hinni, hogy a római nép, mely oly bölcs, mély és előrelátó politikát követett, ne születhetett volna lángeszű publicistákat is? Pedig nem szült. A gyakorlati politika Rómában csodálatra méltó volt, de a politikai tudomány parlagon hevert. Még az sem római ember volt, a ki Róma alkotmányának mozgató erőit először elemezte; ez a dicsőség is egy görög embert illet. Polybios, a pún háborúk történetírója volt az, ki Aristoteles politikáját e szép fejezettel megtoldotta. És Cicero, a mennyire a *Respublicának* meglevő töredékeiből ítéltünk, csak elsajátította és a maga szép nyelvére fordította Polybiosnak tartalmas vizsgálódásait.³⁴

Polybios, mint Aristoteles, hatféle kormányzatot ismer, három jót és három rosszat. Azután, mint Platon, de nem egészen azon sorrendben, a kormányformák korszerinti változásait adja elő. Platontól veszi át azt a gondolatot, hogy a polgári társadalom az emberi fajnak azon töredékeiből verődött össze, melyek a nagy özönvizekből és a világ teremtésekor történt természeti katasztróhákból menekültek meg. E gyöngé, kifosztott s védtelen állapotukban az emberek annak védelmére bízták magukat, ki köztük a legerősebb és legbátrabb vala. A tekintély tehát kezdetben az erő járuléka volt. De lassanként a tisztességesnek és tisztességtelennek, az igazságnak és igazságtalanságnak eszméje terjedni kezdett az emberek között. Gyermekes el-

³⁴ Polybios, I. VI., c. I, III, VIII, IX.

árulták szüleiket, s a világ kárhoztatta hálátlanságukat; némelyik gonoszszal fizetett annak, kitől jótéteményekben részesült, s ez az igazságtalanság sértette az embereket. Ellenben örvendeztek, a mikor látták, hogy valaki élete veszélyeztetésével védi a gyöngét, s jót tesz vele, minden érdek nélkül. Ezek a különböző cselekedetek az emberek szívébe és agyába oly érzelmeket és gondolatokat csöpögtettek, melyekből idővel az igazság nemes eszméje fakadt. Eleinte a kezdetleges társadalom főnökei inkább méltá-nyossággal kormányoztak, mint erőszakkal, s így az egyed-uralmat királysággá alakították át. Utódjaik azonban a korlátlan hatalom hosszú gyakorlatától és kápráztató csábjaitól megittasulva, a hatalomban nem láttak egyebet, mint szabadságot arra, hogy mindent tehessenek, azon nehéz föladat helyett, hogy a jót tegyék; s így a királysá-got zsarnoksággá alakították át. A zsarnokság után az aristokratia következett, az aristokratia után az oligarchia, az oligarchia után a demokratia. Az úrrá lett nép eleinte beéri a szabadsággal és az egyenlőséggel; de nemsokára többet követel; saját romlottsága és becsvágyó emberek eltántorítják; uralomra tör, rablásról és fosztogatásról álmodozik; most már ő lesz elnyomóvá; de e túlzása által újabb elnyomót von magára; a szenvedély elvakítja és ki-szolgáltatja annak, ki el tudja csábítani és békóba tudja verni; az új zsarnokok kezébe maga a nép nyújtja a fegyvert. Így zárul az államok kormányformáinak köre.

Látni tehát, hogy mindegyik kormányforma szükség-kép elfajul, s önmagának ellentétje lesz. Mikép a rozsdá a vassal, a szű a fával együtt keletkezik, úgy az alkotmá-nyok is magukban hordják természetszerű hibáikat, me-lyek idővel vesztőket okozzák. Ez óhatatlan bajt a leg-bőlesebb törvényhozók a három eredeti kormányforma

összeillesztésével vélték elháríthatni, hogy az egyiknek hibája a másikat megjavítsa. E szerencsés ötletet Lykurgos valósította meg a legtöbb művészettel; az ő államában a fölségi hatalom a király, a nagyok és a nép közt volt megosztva; de e megosztás nem hogy meghasonlásra vezetett volna, hanem inkább az állam fönmaradására nézve előnyös egyensúlyt hozott létre. Az egyik erő megfékezi a másikat, s minden állandó marad, mint a hajó, melyet mindenünnen egyenlő erővel hajt a szél. Róma alkotmányában ez elv még szebben van alkalmazva.

Polybios bámulatra méltó elemzését adta a pún háborúk korabeli római alkotmánynak. Fölleli benne a három kormányformát, melyek oly művészettel vannak egymásba illesztve, hogy lehetetlen meghatározni, monarchikus-e ez alkotmány, aristokratikus-e vagy népies? Ha a consuloikat tekintjük, monarchiának tartanók; ha a senatust tekintjük, aristokratiának, s ha a népet tekintjük, köztársaságnak mondanók; a római alkotmány e három dolognak oly keveréke és a felségjognak oly leleményes megoszlása a három hatalom közt, hogy mindegyik nélkülözhetetlen a másik kettőre nézve, de viszont maga sem nélkülözheti azokat. A consulatus, a legfőbb hatóság, két főnök közt oszlik meg, kik háborúban korlátlanul uralkodnak, béke idején pedig parancsolnak minden tisztviselőnek, elnökölnek a senatus ülésein, egybehívják a népgyűléseket, megszerkesztik a jelentéseket, a tanácshatározatot és a megszavazott törvényeket megerősítik, szóval a királyi hatalom minden jellegével föl vannak ruházva. De nem is tekintve, hogy a consuli hatalom ketőjük közt megoszlik s csupán egy évre szól, oly sok dologban függenek a senatustól és a néptől, hogy a mennyire kezök szabad a jóra, annyira meg van kötve a rosszra.

A senatus, mely az állam jövedelmeivel és a közmunkákkal rendelkezett, mely a consult még előhaladt vállalatainak közepén is megállíthatta, s mely végre a diadalmenet kitüntetése fölött határozott; másrésről pedig a nép, melyhez a fölebbezés történt, mely halállal büntethetett, mely a törvényeket helybenhagyhatta vagy visszavehetette, melyet a szerződés-megerősítés és a hadüzenet joga illetett, melynek tribunusai veto-val élhettek; — úgy a consulo, mint egymás ellenében oly nagy ellenállást fejthettek ki, melyen egyikök sem győzedelmeskedhetett, s melynek körébe mindegyik bizton megvonulhatott. Erős volt mindegyik a védelemben, tehetetlen a rombolásban; e nyalábba kötött különböző ellenállási jogok, egységes, hathatós és megbonthatatlan testet képeztek.

Ilyen az az alkotmány, melyet Polybios s utána Cicero a politikai alkotmányok mintaképe gyanánt tüntet föl.

Cicero *Respublicájának* csak a czíme hasonlít a Platonéhoz. Nem valamely képzeleti s merőben philosophiai köztársaság tervét rajzolja ebben; de Aristoteles példáján sem indul, ki előtt nem lebegett ideál meg mintakép, hanem ki a különféle tényleges kormányzati rendszerekről értekezett. Cicero e két módszert egyesíteni törekszik; Platon módjára az állam valódi és philosophiai elveit szeretné megállapítani, hogy azokat aztán valamely tényszerű példára alkalmazza, oly typusra, melyben a lehető az igazsággal párosul, és a melyet tapasztalat és elmélet egyaránt helyesel.³⁵

A köztársaságot vagy államot Cicero szerencsésen határozta meg, midőn azt mondá, hogy az a nép ügye (*res populi*), s midőn minden kormányzat céljául, legyen

³⁵ E typus a római alkotmány.

a kormánynak bármilyen formája, a nép javát tűzte ki. Szerinte háromféle kormányzat létezik, s mindegyiknek megvannak a maga előnyei és tökéletlenségei.³⁶ A demokratikus kormányzat mellett szól a szabadság, mert szabadság nem létezik egyenlőség nélkül. A demokratiában mindenkinek egyenlő joga van, s így minden polgárnak egy az érdeke, ugyanaz mint az államé; ez tehát az egyetlen kormányzat, melyre tökéletesen ráillik az állam meghatározása: *res publica*. A nép csak itt szabad, mert mindenről rendelkezik. A többi kormányformákban a nép csak alattvaló, melyet a nagyok uralma még jobban sújt, mint a királyé. Az aristokratia a zavargásokat veti a demokratikus kormányzat szemére, melyeket a társadalom természetével ellenkező korlátlan szabadság elvének szükségyszerű következményeül tekint; szemére lobbantja az állítólagos egyenlőséget, mely a legfényesebb tehetségeket egy sorba helyezi a leghitványabb tömeggel, s mely, hogy a sokaság irigységét kielégítse, elnyomja a nagy cselekedetek indító okait. A *többek* kormányzata felel meg leginkább az emberi természetnek. Egyes ember nem láthat, nem tudhat s nem igazgathat mindent; másrésről pedig a tömeg sokkal tudatlanabb és szenvedélyesebb, sem hogy igazságosan és bölcsen kormányozhatna. Az aristokratia e két véglet közt középen áll és mértékletesebb a többinél. Végül a három eredeti kormányforma között Cicero, úgy látszik, a monarchiát tartja legkülönbnek. Van valami tetszetős, úgy mond, a királynak atyai nevében, e tiszteletreméltó családfő képében, ki a polgároknak nem rabszolgákat, hanem gyermekeit látja. A demokratia mellett a szabadság szól, az aristokratia mellett az okosság; a

³⁶ L. I, 26—38.

királysághoz azonban a szeretet csatol bennünket. A királyság fölénye mellett a világegyetem, az emberi lélek s a család példája bizonyít. Az egész világ fölött egy isten uralkodik: Jupiter; a szenvedélyen egyetlen hatalom: az ész; a családnak is egy feje van: az atya. Kezdetben a népek természetszerűen egy embert állítottak a kormány rúdjára. Így volt ez Rómában is, s Róma e kormányforma uralma alatt kétszáz éven keresztül boldogan élt; súlyos időkben még most is egy emberre bízta sorsát, kire ilyenkor valóban királyi tekintélyt ruház.³⁷

Látni való, hogy Cicero idején a királyság iránti ellenszenv már tetemesen csökkent. Egy jó polgár, ki a köztársaságnak őszinte híve volt, hihette és hirdethette, hogy a királyság a kormányformák legjobbika. Megjegyzendő azonban, hogy a mily kedvezően nyilatkozik Cicero a királyság felől, épp oly szigorú a zsarnokság irányában.

De bár mennyire szeresse Cicero a királyi kormányzatot, ő ennél, mint Polybios, mégis jobban szereti a vegyes kormányforma szerencsés egyensúlyát, hol egyrészt a legkiválóbb társadalmi osztály tekintélyével, s másrészt a nép bizonyos mérvű szabadságával összekapcsolt legfőbb és királyi hatalom az emberi természet kettős igényét, a rend és az egyenlőség szükségletét képes kielégíteni.³⁸ Ez a kormányzat okvetlenül a legállandóbb valamennyi között, mert a józan mérséklet uralkodik benne. A maradáság minden mérsékelt dolognak feltétele, mint viszont minden túlzás csakhamar önmagának ellentétébe csap át: *omnia nimia in contraria convertuntur.*³⁹

³⁷ *De rep.*, I, 35—38.

³⁸ *De rep.*, I, 45.

³⁹ *U. o.*, 44.

Polybios a római alkotmány gépezetét magyarázta meg; Cicero szétszedi e gépezet részeit, s azok eredetét és fejlődését adja elő.⁴⁰ A *Köztársaság* második könyve Rómának és intézményeinek valóságos története. Eredetileg Róma alkotmánya merőben egyeduralkodó volt; ezt egy forradalom megdöntötte. A szétrombolt királyság a consulus alakjában csonkítva és ketté oszolva jelent meg újra; a népnek ezentúl is csak kevés része volt a közügyekben; a senatus volt ez újabb alkotmánynak oszlópa. Végre egy újabb forradalom, az által, hogy a tribunatus intézményét honosította meg, a patriciusok és plebejusok közti házasságot pedig megengedte, megadta a népnek a szabadságban és egyenlőségben a maga törvényes részét, s így kiegészítette az alkotmányt. A szövetség és egyensúly által, mely ily módon a különböző, a legmagasabb és legalsóbb osztályok közt létrejött, az állam tökéletes egyetértésre tett szert, mint midőn a dalban a különféle hangok egyesüléséből harmonia keletkezik. A mit a zenészek összhangzatnak hívnak, az a politikusoknál az egyetértés.⁴¹ A tribunatus intézménye kétségkívül veszélyessé válhatott azon nagy hatalomnál fogva, melyet az a népnek nyújtott; de a nép egy oly főnök nélkül, ki vezeti és visszatartja, még veszélyesebb lett volna; így pedig a tribunatus lefegyverezte a nép természetes féltékenységét, s megszüntette az elnyomatás aggodalmait. Végre, a királyság bukása után, a népnek nem névleges, hanem tényleges szabadság kellett.⁴² Cicero tehát, az aristokratia iránt érzett nyilvánvaló rokonszenve daczára, elismerte a nép részvételének joga-

⁴⁰ U. o., az egész II. k.

⁴¹ II, 42.

⁴² *De leg.*, III, 10.

sultságát a közügyekben. A tribunatus intézményét védelmezte öcsésének, Quintusnak túlzott bírálata ellen. Abban a véleményben volt, hogy az olyan aristokratia, melyet a néphatalom és a királyéhoz hasonló bizonyos tekintély mérsékel, többet ér a tiszta aristokrátiánál.

Tán itt az ideje, hogy fölvegyük azt a kérdést, mint kell vélekednünk a vegyes vagy mérsékelt kormányzat ezen elméletéről, mely a modern politikai vitákban is annyit szerepel. Ez elmélet csirában már megvan Aristotelesnél, sőt Platonnál is. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Aristoteles elismeréssel ugyan, de csak annyit említett, hogy Spartában és Carthagóban volt található a hatalmaknak e nemű ellensúlyozása; de nem vonta le belőle azt a következtetést, hogy ez a combinatio föltétlenül a legjobb lenne valamennyi politikai rendszer közül. Platon pedig azt állította a *Törvényekben*, hogy jó, ha a monarchia és a demokratia, vagyis a tekintély és a szabadságegymást mérsékelik. De azon képben, melyet a tökéletes kormányzatról elénk állítanak, se ő, se Aristoteles nem rajzoltak ilyen egyensúlyt. Alkotásaik lényege mindig az a többé-kevésbé aristokratikus köztársaság, mely az ó-korban létezett; nem pedig az a valódi vegyes kormányzat, mely a különböző hatalmak ellentétén és egyensúlyán alapszik, s a királyságból, a nemességből s a népből van összetéve. Azt kell tehát mondani, hogy ez az azóta oly híressé vált elmélet inkább Polybiostól és Cicerótól ered, mint Platontól és Aristoteles-től: ezek a mérsékelt kormányzatot ajánlották, azok pedig az egyensúlyba helyezett kormányzatot.

Történetileg véve, helyes-e Polybios elmélete? Csakugyan egyensúlyban tartották-e egymást Rómában királyság, aristokratia és demokratia? Alig hiszem. A consulatust bizony nem lehet királyi hatalomnak tekinteni, még félig-

meddig sem. A két személy közt megoszlott s csupán egy esztendőre szóló tekintélyt, legyen különben bármily nagy, soha senki sem tartotta királyságnak; hiszen ha ez így volna, a világ minden kormányzata monarchikus lenne, mert elvégre minden államnak van legalább időleges feje. Hiszen így a velencei köztársaság, vagy napjainkban az amerikai Egyesült-Államok, szintén egyeduralmak volnának. A római alkotmányból tehát ki kell vetnünk a monarchia fogalmát, s nem szabad abban egyebet látnunk, mint a népnek és a patriciatusnak jól kieszelt szerződését, a politikai bölcsesség és a népies szabadság kettős oltalmára. Azt sem szabad felednünk, hogy a római alkotmány, mondhatjuk, sohasem volt abban a tökéletes egyensúlyban, melyet Polybios annyira csodált. Kivéve éppen a pún háborúk korát, mikor a két osztály hatalmi mérlege úgy a hogy egyensúlyban állott, a római alkotmány folytonos mozgásnak volt kitéve, s talán jogosan lehetne azt az aristokratiából a demokratiává való folytonos átalakulásnak nevezni; mire aztán ez alkotmány már egészen demokratikussá lett, elveszett és egy önkényuralmi kormány alá jutott.

De mit kell tartanunk magáról az elméletről? E kérdésre még többször lesz alkalmunk visszatérni, azért itt csak egy fontos ellenvetést akarunk jelezni. Polybiosnak és Cicerónak annyiban igazuk van, hogy minden korlátlan kormányforma, legyen az monarchiai, demokratiai vagy aristokratiai, igazságtalan vagy gyöngé; hogy viszont minden erélyes, maradandó és méltányos kormányzatnak mérsékeltnek kell lennie. Ezt azonban már Aristoteles és Platon is megmondták. A kérdés csupán az, vajjon a kormányzat nem lehet-e mérsékelt a nélkül, hogy egyensúlyozott volna? Vajjon okvetlenül

három tagból kell-e alakulnia? Vajjon el kell-e pusztulnia, ha nem lesz királyi, aristokratikus és népies egyaránt? Nekünk úgy tetszik, hogy ez elmélet nagyon mesterséges és ábrándos; ⁴³ mert könnyű szerrel hiányozhat ez elemek egyike, mint Rómában például a királyság, más államban az aristokratia. A kormányzatot ezer módon lehet mérsékelni, megszorítani, korlátozni a nélkül, hogy szükségképpen e három tagból kellene összeállítanunk, melyek nem találhatók mindig együtt, sőt jobban mondva, igen ritkán fognak összetalálkozni. Igaz, a mit Platon mond, hogy a hatalmat és a szabadságot össze kell egyeztetni; de ez az egyeztetés megtörtént nem monarchikus államokban is. Az is igaz, a mit Aristoteles mond, hogy a természetes egyenlőséget az érdemek egyenlőtlenségével össze kell egyeztetni; de ez egyeztetés megtörténhetik nem aristokratikus kormányzatoknál is. Végre, hogy egy XVI. századbéli híres politikus ⁴⁴ igen találó megjegyzésével éljünk, a kormányoknak nem *formáit*, hanem *elveit* kell egyeztetnünk; a cselekvés egységes voltát, a mi a monarchiák sajátja, az érdemek fölényét, mely az aristokratia alapja, végül a politikai szabadságot és a polgári egyenlőséget, mely a demokratiát jellemzi. ⁴⁵

A római császárság jogászai.— Cicero után nem találkozzunk újabb politikai tanokkal Rómában. Ha a kezdetleges stoicismus elhanyagolta a politikát, a császárság korabeli

⁴³ Mintha Tacitus is így vélekedett volna: «Nam cunctas nationes, aut populus, aut primores, aut singuli regunt: *delecta ex his et consociata reipublicae forma laudari facilius quam evenire, vel si evenit, haud diuturna esse potest.*» (*Annales*, IV. k. 33.)

⁴⁴ Bodin (lásd III. könyv 5. fejt.).

⁴⁵ E kérdéssel majd alaposabban foglalkozunk Montesquieu elméletének fejtegetésekor.

stoicismus egészen elhagyta. Oly idők nem lehettek a politikai tanulmányokra kedvezők, melyekben egy fék nélküli hatalom a hajdani római szabadságnak utolsó nyomait is eltörülte. Általában a stoicismus tanát már csak azon kevés polgár követte, ki a császárság romlottsága közepett is hű maradt a köztársasághoz: az ellenállásnak és ellenzésnek philosophiájává lett, mely a halál megvetését tanítva, éppen azokhoz illett, kik különös erényök- vagy kiváló jellemöknél fogva a zsarnokok féltékeny kémkedését természetesen magukra vonták. Később éppen a stoicismus adott még egyedül némi dicsőséget a birodalomnak, midőn szellemével két legnagyobb fejedelmét ihlette. De, ha nem hozott is létre nagy politikai műveket, mégis a római jog, úgy látszik, sokat köszönhet neki, és bizonyos, hogy ez lelkesítette Cicerót, midőn, mint láttuk, a jogra ő alkalmazta először a philosophiát és az írott jogot megkísérlette közelebb hozni az örök joghoz. A császárság nagy jogászai, Gaius, Paulus, Papinianus, Ulpianus és Modestus vitték be a jogba azon nagy elveket, melyek mindaddig a philosophusok könyveibe voltak zárva. A stoicismus az ó-kori Rómának betűhöz ragaszkodó jogát, mely a családot a hatalomra, a tulajdont a római polgár kiváltságára, a szerződések szentségét pedig az írott egyezsége alapította, oly joggal helyettesítette, mely humanusabb volt és a természetes méltányosságnak is jobban megfelelt.⁴⁶ «Élj tisztességesen, senkit ne sérts, s add meg min-

⁴⁶ Erre nézve lásd Laferrière tudós munkáját, *Histoire du droit civil de Rome et du droit français*, II. köt. III. könyv, I. fej. és ide vonatkozó *Mémoirej*át. — V. ö. Troplong, *Influence du christianisme sur le droit romain*, és Denis, *Histoire des doctrines morales* II. k. 195. l.

denkinek a magáét»: ⁴⁷ ime a jognak általános elvei Ulpianus szerint. Ezek pedig az erkölcesstan parancsai. A jogtudósok a természeti jogot úgy határozzák meg, hogy az «az, a mire a természet tanította az élő lényeket»; elismerik tehát annak örökkévalóságát és változhatlan voltát, s vonakodnak azt a magán jognak föláldozni. «A polgári érdek, úgy szól Gaius, nem ronthatja meg a természeti jogot.» A családátya jogait nem a kegyetlenségre, hanem a jóságra alapítják, ⁴⁸ a mely elv világosan a régibb törvényhozás ellen irányult, mely a családátjának túlságos jogokat adott. A tizenkéttáblás törvény csak az írást ismerte el az egyezségek jog-alapjául, s a becsületre nem ad semmit. A természeti jog más nézetben van. «Súlyos véték adott szót megszegni», így szól Ulpianus. «A szerződés, Ulpianus szerint, kölcsönös jóindulatból és szolgálatkészségből ered, mert a társadalom bizonyos *testvériességi jogon* nyugszik.» ⁴⁹ Adjuk ehhez még azokat a szép elveket, melyeket nem lehet kellőleg csodálni: «Az apának bűnéért ne lakoljon az ártatlan fiú. Inkább maradjon valamely gaztett büntetlen, sem hogy egy ártatlan elítéltesse. A büntetés az emberek javítására rendeltetett.» ⁵⁰ Végül a stoikus jogászok, hiven iskolájok tanaihoz, elvül állították föl azt a tételt, hogy «a szolgaság természetellenes

⁴⁷ *Institutiones*, lib. I, tit. I., §. 3.

⁴⁸ *Dig.*, lib. XLVIII., t. IX. 5.

⁴⁹ *Dig.*, lib. XVII., t. II. c. III.

⁵⁰ Nullum patris delictum innocenti filio poenæ est (Ulpianus). Satius est impunitum relinqui facinus nocentis, quam innocentem damnare. (Ulpianus, *Dig.* XLVIII, t. XIX, 5). Poena constituitur ad emendationem hominum (Paulus).

állapot». ⁵¹ Ez elvet meghazudtolták ugyan, midőn a törvényekben a szolgáltatást továbbra is föntartották, de ez elvben mégis csak a törvények kárhoztatása és a törvényesen szentesített rendszabályoknak megtagadása rejlett.

Mialatt azonban a jogászok e nagy eszméket hirdették, melyek az emberiessegre, a jogra, a méltányosságra nézve oly kedvezők, s melyek azon forradalomnak jelei, mely az ó-kori társadalomban végbe ment: ugyanakkor egy oly forradalmat is szentesítettek, mely az ó-kor politikai rendjét forgatta föl: szentesítették a korlátlan hatalom diadalát. A fejedelem kénye törvényerővel bír, így szól a bölcse Ulpianus. «*Quidquid principi placuit, legis habet vigorem.*» ⁵² Mit szóltak volna Cato, Scipio, Aristides vagy Phocion, ily szavak hallatára? Nem értették volna meg, s azt kérdezték volna, vajjon Persiában élnek-e, s nem a nagy király egyik udvaroncza eszelte-e ki ez elvet? A korlátlan monarchia azonban nem volt többé Ázsiának bárbar országaiba, Persiába, számkivetve; most már Rómában ütötte föl székét, Rómában, a világ fejedelmi fővárosában, mely rabszolgaként hevert egy Tiberiusnak, egy Nerónak s egy Caracallának lábainál.

De a jogtudósok, míg az abszolút hatalom tanát hirdették, azalatt legalább a hajdani szabadságnak emlékét megőrizték még. Mert min alapult a hatalom? Tán erőszakon? Senki sem merte volna azt mondani. Az isteni joron? E tan még nem volt ismeretes. Nem marad egyéb hátra, mint azt mondani, hogy a fejedelem a nép kezéből vette át a ha-

⁵¹ Iure naturali omnes homines liberi ab initio nascebantur. (*Instit.*, I. I., t. II. §. 2.) Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur. (*Inst.*, I. I., t. III. §. 2.)

⁵² *Inst.*, I. I., t. III. §. 6.

talmat. «A nép az, — így szólt Ulpianus, — mely a *lex Regia* által a fejedelemre ruházta a hatalmat.»⁵³ Igen nevezetes tan, melylyel találkozni fogunk a középkor folyamán, aztán a XVI. és XVII. században is, s mely az isteni jog elvével egyetemben az abszolút monarchia védőinek fő érvét képezte.

Az ó-kori társadalom tehát két elven nyugodott: a politikai szabadságon s a polgári rabszolgaságon. Aristoteles az ő *Politikájában* e két fogalomra vezette vissza a kérdést. A jogászok azonban, mintegy megfordították. A politikai szabadság helyébe a korlátlan hatalom tanát tették; a polgári rabszolgasággal pedig, legalább elvben, a természetes egyenlőséget állították szembe. Mily tág tere nyílik az elmélkedésnek! A szabadság és az egyenlőség, mintha két szemközti nehezék volna, melyek nem tudnak egyensúlyba jönni, mert ha az egyik lebillen, a másik emelkedni kénytelen. Az ó-kor ismerte a politikai szabadságot, de az elnyomás és méltatlanság mily kíséretében! Az erős elnyomta a gyöngét, a gazdag a szegényt, az úr a szolgát, a patricius a plebejust, a győztes a szövetségest, Athén illetve Sparta Görögországot, Róma pedig a világot. De ime, az egyenlőség eszméje terjedni kezd, a társadalmi osztályok összekeverednek, a városok egyesülnek, a tartományok egyenjoguakká lesznek, s azok meghódítják Rómát, kiket előbb Róma hódított meg. Ez azon időpont, melyben a szabadság eltűnik e világból, s minden haladás egy névtelen despotismus árnyékában érvényesül. Ki igazodhatnék el e dilemma két határa közt? Ki sajnálhatná a római vagy athéni köztársaságot: néhány embernek szabadságát

⁵³ «... quum lege regia... populus ei (principi) et in eum omne suum imperium et potestatem concessit. *Inst.* I. I., t. II. §. 6.

és az óriás többség szolgaságát? De másrésről, ki újonghatna néhány előítélet megszűntén, midőn az egész világot szolgaságban, az erényt hallgatásra, számkivetésre s öngyilkosságra kárhoztatva látja? Bizonyos csak az, hogy könnyebb veszteni, mint nyerni. A szabadság eltűnt e földről, míg az egyenlőség csak igen lassú s ingatag léptekkel közelgett.

MÁSODIK KÖNYV.

A KERESZTYÉNSÉG ÉS A KÖZÉPKOR.

ELSŐ FEJEZET.

Az ó- és új-szövetség.

Visszapillantás a stoicismusra. — Ezen erkölctan elégtelensége.

Az ó-szövetség. — A mózesi theologia főjellege, eredetisége: az isteni személyiség. — Dekalogus: negatív kötelességek. — Egyéb kötelességek: könyörületesség és testvériség. — Héber politika: demokratiai theokratia. — A királyság intézménye. — Az erkölcsi eszmék átalakulása. — A zsinagóga. — A régi Hillel.

Az új-szövetség. — *Az evangéliumi erkölcs és politika.* — Az evangéliumi erkölctan eredeti jellege. — Keresztyén jelleg. — A könyörületesség és a jog alapelve. — Az evangélium társadalmi és politikai tanainak jellege. — A gazdagság. — A hatalom. — Az evangéliumi tanok se nem demokratikusak, se nem theokratikusak.

Az apostolok és a szent-atyák. — A rabszolgaság és a tulajdon kérdése; hogyan magyarázzuk e két kérdésre nézve a keresztyén tanokat? — Szent Ágoston elmélete. — A politikai hatalomról. — Szent Pál és a szent-atyák tana. — Aranyszájú szent János.

Visszapillantás a stoicismusra. — Láttuk, hogy a régi philosophia önmagától fokozatosan föl tudott emelkedni és mindig jobban közeledett az emberi testvériségnek és az emberi nem egységének eszméjéhez, és a stoicismusban mutattuk föl ez erkölcsi forradalomnak fő előmozdítóját. Azonban be kell vallani, hogy a dolgokat csak egy oldalról tekintenők, ha a stoicismust pusztán az emberek közt való szorosabb viszonyok eszméjére szorítanók és abban foglal-

nók össze. Valójában nem is ez oldalról hatott legerősebben az emberek képzelmére, s nem is e miatt maradt meg emléke. A mi eléggé bizonyítja, hogy ezen eszme nem fejezi ki egészen annak mivoltát, sőt hogy talán nem is első és kiváló jellemvonása. A stoicismus ismertető jele, a mint a hagyomány élénk állítja, nem a könnyörületesség, hanem a lelki erő és a lelki nagyság. A stoikusokat leginkább a saját magok ellen irányuló erőszak, a természet elleni föllázadás, a fájdalomnak, az örömmek, a balsors minden viszontagságainak megvetése jellemzi. Ennyiben a stoicismus teljesen antik. Példányképe Herakles, ki csakugyan a cynikusok istene volt. Az ó-kor minden nagy polgára, tudva vagy öntudatlanul, stoikus. A stoikus bölcshez semmi sem hasonlít jobban, mint Rómának régi polgárai, a Brutusok, Regulusok, Scævolák, Deciusok s ezer más csekélyebb hírű ember; mindannyi a merev, hajlíthatlan, a kötelességnek, fegyelemnek, eskünek, hazájának rabszolgája. Mikor a stoicismus e későbbi idők polgárai közt terjedt, tanításai számára kész anyagot talált. Az utolsó köztársaságiaknak, egy eltűnő világ hőseinek, volt ez philosophiája.

Ezt a férfias, erélyes s szigorú jellemet állították oda a régiek, mint a stoicismus tulajdonképi bélyegét. Kleanthes, az iskola egyik legkorábbi philosophusa mondotta, hogy az egyetlen erény az erő. Ez a sajátság különösen élénken föltűnik az utolsó stoikusok egyikében, Epiktetosban.

Úgy látszik, a szolgaság súlya kényszerítette Epiktetost a magába térésre, hogy saját lelke érinthetetlen mélységeiben keressen magának sérthetetlen szabadságot. Egy philosophus sem emelt szigorúbb válaszfalat a lélek élete és az érzéki külső élet közé, az erkölcsi szabadság és a

látszólagos szabadság közé, melyből külső cselekvőségünk ered.¹ Epiktetos egész philosophiája annak megkülönböztetésén alapszik, a mi tőlünk függ, és a mi nem függ tőlünk. A lélek cselekvései, az akarat, a vágy, a lemondás bennünk és hatalmunkban van; a külső javak és bajok pedig nem érdemesek tekintetre. Innen az a teljes közönyösség minden iránt, a mit hatalmunkba nem ejthetvén, úgy kell tekintenünk, mintha nem is léteznék. Különben nem is maguk a dolgok zavarnak meg bennünket, hanem képzeink, melyeket róluk alkotunk.² Nem a halál borzasztó, csak a halál képze. Mi magunk vagyunk tehát bajaink okozója; s mivel képzeinket megváltoztathatjuk, s a dolgokat a maguk valóságában tekinthetjük: nincs semmi, a minek bennünket rémíteni vagy megzavarni kellene. A nyugodt élethez csak az kell, hogy ne kívánjuk a dolgok folyását vágyaink szerint, — hanem akarjuk a dolgokat úgy, a mint bekövetkeznek.³ Úgy viselkedjél az életben, mint a hajós, ki egy pillanatra a partra száll valami kagylót keresni, de a kormányosnak szavára azonnal visszatér. Van nőd, gyermeked: ime a játékszerek, melyeket hajód kormányosa neked megenged. De minden pillanatban légy készen ott hagyni, ha magához hív.⁴ Egy dologról se mondd, hogy elvesztetted, hanem, hogy viszszzaszolgáltattad. Meghalt fiad? Magad adtad oda. Meghalt feleséged? Magad adtad oda. Elvették földedet? Magad adtad oda.⁵ Ne gyötörd magadat, hogy nincs miből élned,

¹ Epiktetos, *Manuel*, (Ed. Schweighäuser). I—VI. fej.

² *U. o.*, V. fej.

³ *U. o.*, VIII. fej.

⁴ *U. o.*, VII. fej.

⁵ *U. o.*, XI. fej.

hogy rabszolgád gonosz ember; jobb meghalni, jobb rossz rabszolgával bírni, mint zavart lélekkel szerencsétlenül élni.⁶ Légy az életben, mint valami lakomán: ha előtted a tál, végy belőle mértékletesen; ha elviszik előled, ne tartsad vissza, s ha még nem került hozzád: várd türelemmel. Hasonlóképp viselkedjél az életben gyermekeiddel, nőddel, a hatósággal, a gazdagsággal szemben.⁷ Az se emészszen, hogy mily szerepet játszol; nem tőled függ megválasztani szerepedet, de rajtad áll, hogy azt jól játszszad el.⁸ Alacsony sorsod miatt se panaszkodjál; tőled függ-e, hogy hivatalt nyerj, vagy hogy lakomára meghívjanak? Azt mondod, hogy barátaid tőled semmi segítséget sem várhatnak. De ki adhat abból, a mije nincs? vagy azért szerezzek vagyont, hogy barátaim élvezhessék? Ha oly utat mutathatsz, melyen ezt megtehetem, becsületem, jóhiszeműségem, nemeslelkűségem fölláldozása nélkül: követni fogom. De ha azt kívánod, hogy e becses javakat, melyek igazán enyéim, elveszítsem más, nem is valódi javak fejében, igazságtalan és oktalan vagy. Panaszkodol, hogy az asztalnál vagy a tanácsban nem tiéd az elsőség? Ha nem tettél olyat, mivel e jutalmakat megérdemelted, mi okból panaszkodol? Kopogtattál-e a nagyok ajtaján, hódoltál-e nekik, elhalmoztad-e őket hazug hizelgésekkel? Ha mindezt nem tevéd, miért akarsz olyat, a mit csak ilyen áron szerezhetni meg? Mibe kerül a saláta a piacon? Egy obulusba. És ha nem adod meg érte a te obulusodat, vajjon kevesebbed marad-e azért, mint annak, a ki megvette? Nem, mert megmarad obulu-

⁶ *Manuel*, XII. fej.

⁷ *U. o.*, XV. fej.

⁸ *U. o.*, XVII. fej.

sod. Éppen úgy, nem marad-e meg valamid a vendégségek és tisztességek helyett, melyeket annyira sajnálsz? Sőt ellenkezőleg: megmarad az, hogy nem kellett dicsérned, a mi szerinted nem dicsérni való, s nem kellett elszenvedned a szolgák szemtelenségeit.⁹

Ime a stoikus, a mint a hagyomány élénk állítja: büszke, hajlíthatatlan, majdnem merev, magába zárkózott, a szív gerjedelmei iránt érzéketlen; főgondja: függetlenségének megvédése. Bármennyire csudáljuk az erős és magasztos erkölcsiséget, a nép érzelve mindig ellene fordult, s nem tagadhatni, hogy ez előítéletben volt valami helyes. Az erő nem meríti ki sem az ember, sem a természet lényegét. Úgy látszik, a stoicismus nem értette meg azt a kellemet és édességet, mely a mindenségben a törvények szigorúságával és a dolgok őserőinek energiájával párosul. A természet teremője, ki épp oly jól tudhatta, mint Epiktetos, hogy mi a valóban jó és szép, óriási fák tövében virágot fakaszt, s zord sziklák között lágy folyású vizeket ömleszt. A nagy művészek, a természet utánzóí, rajzaikban öntudatlanul egyesítik a gyöngédet és az erélyest; Achilles és Andromache ugyanazon egy költő teremtményei. Ez ellentétek megvannak az emberben is; mutatkozníok kell az erkölcsiségben, melynek czélja nem az, hogy megsemmisítse az embert, hanem hogy szabályozott fejlődést adjon mindazon egészséges tehetségeknek, melyekkel a gondviselés megajándékozta. Platon ezt megértette; s nem választja el a bölcsben a gyöngédséget az erőtől, és a zene, a philosophia s a szerelem föladatává teszi, hogy egyszerre erősítsék is, finomítsák is a lelket. De később, a durva romlottság és mond-

⁹ Epikt., *u. o.*, XXIV—XXV.

hatatlan barbárság korában, az erény ékességei az erős lelkek előtt csak haszontalan csábításoknak tunket föl, s annál inkább el akarták kerülui a lejtőket, melyek gyöngeségre és a gyöngeségről romlottságra vezetnek. A vak tömeg közepett, a bölcs saját magában alkotott magának külön világot, melyben zavar nélkül, gyöngéd érzelmek s a jövőbe vetett remény nélkül élt ugyan, de az elszánt léleknek azon biztosságában, hogy inkább mindent eltúr, sem hogy saját maga előtt megalázza magát.

Bármilyen nagy dolog volt tehát a stoicismus, az embe-
riségnek más erkölcsiségre volt szüksége; olyanra, mely ha a maga módja szerint hirdeti is a lélek nagyságát, első sorba mégis a könyörületet és testvériséget teszi. Ez ére-
nyeknek mindazon csírái, melyek lassan s homályban ér-
lelődtek az ó-világ tanaiban, melyeknek szétszórt marad-
ványait a régi írásokból a mai tudomány gyűjtögeti és
fejti ki: végre egy új erkölcsstanban egyesültek és jutottak
kifejlésre. Ez az új erkölcsiség nem valami csuda, nem is
az eszmék fejlődési fonalának valami váratlan megszakí-
tása; hanem bár a multhoz fűződik, de azért azok szemében
is, kik emberi származásúnak tekintik, éppen oly joggal
tünik föl eredetinek, mint akár Zenon vagy Platon erkölcs-
tana.

Ezzel eljutottunk azon ponthoz, hogy a keresztyénség-
gel kell foglalkoznunk. Míg az ó-kori kifáradt philosophia
hiába törekedett tehetetlen erőlködéssel megújulni, és a
stoicismus ismét a cynismushoz tért vissza, a mely-
ből kiindult; a platonismus pedig durva csudataná
fajult, azalatt a szellem és erkölcs világában egy nagy
esemény történt: a keresztyénség megjelenése. Egy sokáig
ismeretlen s később megvetett nép kebeléből egy új tan

fakadt, mely az emberi lelket s a társadalmat volt hivatva megújítani. Ámbár a mi tanulmányunk tárgyát első sorban a philosophiai eszmék, nem pedig a vallási tanok történelme képezi: mégis, mivel a vallás az erkölccsel és politikával szoros kapcsolatban van, aligha érthetnők meg a középkor s az új idők történelmét s az eszmék munkáját, ha forrásánál nem tanulmányoznók azon vallási tan erkölcsi és társadalmi eszméit, mely a világon oly nagy s következményekben gazdag forradalmat támasztott.

A keresztyénség azonban nem egyéb, mint a mosaismus folytatása és kifejlődése; ide kell tehát visszaszállanunk, hogy megmérhessük azt a nagy erkölcsi megújulást, melynek hirnöke és oka az evangélium. E miatt választottuk el a mosaismust a többi keleti tanoktól; csakugyan el is üt tőlük nem csupán nagy eredetisége és vallási felsőbbbsége által, hanem főkép azon nagy kiváltságánál fogva is, hogy átalakulván, az egész nyugotnak közös hitévé és műveltségünknek forrásává lett.

Az ó-testamentom. Mózes erkölcstana. — Mózes tanának legeredetibb vonása: az isten egysége és személyisége. India is csak egy istent ismert, de személytelennek tartotta s a természettel zavarta össze. Persia még inkább közelített az egy isten hitéhez; csak hogy két főelvet ismert el, s az alsóbbrendű istenségeknek egész hierarchiáját. Khina alig hogy sejti az isten dogmáját, s azt a különös látványt nyújtja, hogy bámulatos erkölcstana vallás nélkül való. Judæában ellenben isten minden dolog kezdete, közepe, vége. A természettől különböző; él, gondolkodik, szabad; teremő, törvényhozó, uralkodó; végre szellemi lény; nincs képe, bálványa.

Néha úgy tetszik, mintha a bibliában levő isten csak nem-

zeti és helyi isten volna; más istenekhez hasonlítja magát s a maga műveit azokéival szembeállítja.¹⁰ De több helyen meg kijelenti, hogy ő az egyetlen isten és úr, s kívülre nincs más.¹¹ Mind a mellett is főkép mint a zsidók istene jelentkezik, ki őket az egyiptomi szolgaságból kiszabadította,¹² ki őket a pusztán át végre az ígért földre vezette. Mindig jelen van népe körében; ¹³ beszél népéhez, korholja, buzdítja. Ez az ő választott népe a föld népei közül, s folyvást emlékezteti szeretetére, melyet atyái iránt tanúsított. «Hallotta-e valamely más nép az égő csipkebokor közepéből szóló istennek szavát, a miképen hallottad te, a nélkül, hogy meghaltál volna? Avagy mívelte-e azt valamely isten, hogy elmenne és választana magának népet a föld nemzetségei közül, kísértésekkel, bizonyosságokkal, csudákkal, haddal, hatalmas kézzel, kinyujtott karral és rettenetes cselekedetekkel mutatván hatalmát . . .»¹⁴ Ily jótétemények fejében joga is van rá, hogy a haragvó isten emésztő láng legyen, mely az atyák bűnét a fiakban boszúlja meg harmad és negyediziglen.¹⁵

Az isten különböző tulajdonságaiból származnak azután a köteleességek, melyeket Mózes törvényhozása iránta megállapít. Isten egyetlen, ezért nem akarja, hogy más istent is imádjanak kívülre. Testetlen, azért megtiltja a faragott képet, szobrot, s nincs nagyobb bűn, mint a teremtet az ő teremtményével összezavarni. Innen van a bálványimádástól való iszonyodás, mely a mózesi vallásra oly eredeti

¹⁰ Deuter, III. 24. IV. 7.

¹¹ U. o., IV. 39. és VI. 4.

¹² U. o., V. 6; VI. 13.

¹³ U. o., IV. 7.

¹⁴ U. o., IV. 32—34.

¹⁵ U. o., V. 9.

bélyeget nyom, s a zsidó népnek a többi néptől való elkülönzését föntartotta. Isten szent, azért nem szabad hiába fölvenni nevét. Végre isten teremő, azért parancsolja, hogy példája szerint az ember is nyugodjék a hetedik napon s azt teremőjének áldozza.

A tiz parancsolatból tehát négy az isten iránt való kötelességeket írja elő: ne imádj más istent az igazon kívül; faragott képet ne készíts magadnak; nevét hiába föl ne vedd; szombaton ne dolgozzál. A mint látni, megannyi parancs negatív formába van foglalva. Ilyenek a felebarátunk iránt való kötelességek is; ne ölj, ne lopj, ne paráználkodjál stb. . . Innen van, hogy a judaismust összehasonlítván a keresztyénséggel, azt szokás mondani, hogy amaz érzeki, külsőleges vallás, ez pedig szellemi. Ily értelemben mondá Szent Pál is, hogy a törvény a bűnnek kútforrása, azaz hogy csak külső cselekvényeket parancsol, míg az üdvösség belső javulástól függ. De nem szabad felednünk, hogy Mózes törvénye mindenekelőtt törvény, azaz külső cselekményekre irányul s épp azért, mint minden törvényhozásnak, tiltó formája van. Mind a mellett azonban nem kell hinnünk, hogy Mózes vallása csupán formai vallás, belső érzelem nélkül. Megtaláljuk benne több helyen azt az elvet, mely később az egyetlen parancsolat lesz: «Szeresd istent egész lelkedből, teljes szivedből, minden erődből»; csak a következő szavak hiányoznak: «és felebarátodat, mint tenmagadat». Isten nem egyedül a boszuálló isten; irgalmas is, s kegyelmét igéri annak, «ki keresi őt teljes szívéből, lelke szorongásaiban s gyötrelmei közt».¹⁶

Ezért nem szabad Mózes erkölcsstanának szellemét pusz-

¹⁶ *Deuter*, IV. 29—31; VI. 24; VII; XXVIII.

tán a tiz parancsolatból megítélni. E parancsolatok a törvényt, azaz csak a törvény alapját képezik, és csak a legszükségesebbre szorítkoznak; de szélesebb erkölcsiség érzelme nyilatkozik már az egyes, különös törvényekben. A mi az isten és emberek szeretetét illeti: az evangelium, saját szerzőjének szavai szerint is, nem a törvényt lerontani jött, hanem teljesíteni. Egy nemét a testvériségnek már Mózes törvényében megtaláljuk; csak hogy e testvériség, az igazat megvallva, szűk körű, csupán a zsidó családot öleli magába, az idegen kívül marad rajta. Az idegennel meg van tiltva minden egyesülés, hogy az isten tisztelete eredeti tisztaságában maradhasson. Azzal a kizárólagos szellemmel, melyet a görögökben saját értelmi felsőbbbségek érzése táplált, a zsidók is el voltak telve, a maguk vallási felsőbbbségek miatt. A tudomány különítette el a görögöt a barbártól, a monotheismus a zsidót az idegentől. Azonban, háború esetét kivéve, mégis voltak már némi tekintettel az idegenek iránt; és bár ezek Izrael fiainak kiváltságaiban nem részesültek, s bár megvan engedve velök uzsorát üzni, és bár az adósság elengedése, hét év után, rájuk nem alkalmazható:¹⁷ azért mégis gyakran egy sorban fordulnak elő az özvegyasszonnyal és az árvával, a mózesi törvények e kegyenczeivel.¹⁸ Az idegenek iránti szeretet ajánltatik az Egyiptomban töltött idők emléke miatt is, hol a zsidók is idegenek voltak.¹⁹

E szigorú törvényhozás azonban, mely szemet szemért, fogat fogért kíván, különösen Izrael fiai irányában engedelkenynyé lesz, és néha oly emberszeretet csillan föl

¹⁷ Deuter, XV. 3; XXIII. 19, 20.

¹⁸ U. o., XXIV. 17, 20, 21; XXVII. 19.

¹⁹ U. o., X. 19.

benne, a milyent a latin és görög világ csak enyészte idején ismert. A szegények iránti szeretet, az alamizsna, a kamatra kölcsönzés megtiltása, a koronként visszatérő jubileum (örömev),²⁰ mindmegannyi bizonyítéka annak a könyörületnek és testvéries érzelemnek, mely mélyebben fölfogva, a világot készül megújítani a keresztyénség által. Különben a gyöngék iránt nyilvánuló rokonszenv s jóakarat a keleti vallásoknak mindenütt elterjedt vonásaihoz tartozik. Bizonyos zordság mellett, melyet úgy a népek erkölceinek, mint a törvényhozások régiségének kell tudnunk, majdnem mindenütt bizonyos gyöngédség jele is vehető észre, a mi nagyon ritkán fordul elő a görögöknél és a rómaiaknál. Így minden keleti vallásban az alamizsna kegyes kötelesség, a mit nem találunk Görögországban. Különösen feltűnő, főkép Judæában, hogy nem csak kasztok nincsenek, hanem úgyszólván rabszolgaság sincs: a rabszolgaság a házi-szolgálatához hasonlít, és mivel minden hét évben szabadulni lehet tőle, ez által elvész ez állapotnak gyűlöletes és orvosolhatatlan jellege.

Az utolsó, különben jól ismert jellemvonás, melyet említeni akarunk, az, hogy ez erkölcsstan szentesítése kizárólag anyagias. Minden meghagyással valami érdekbeli indító ok van összekapcsolva, s ez az ok mindig világi boldogság vagy világi baj. Főkép a fenyegetések szörnyűek; örökös tárgyuk a pusztulás és az atyák bűneért a gyermekek lakoltatása harmad és negyediziglen. Ha nem szabad is elfelednünk, hogy itt épp úgy polgári és politikai mint vallási törvényhozással van dolgunk: mégis e pontban nem lehet tagadni a görög philosophiai erkölcsstan felsőbbségét a héber fölött; és már ez az egy körülmény

²⁰ Deuter, XV. 1—12.

is eléggé mutatja, ha ugyan szükséges volna ezt bizonyítani, hogy a görög tanok nem a héberből fakadtak. Mózesnél a kötelesség nem egyéb, mint isten rendelete, az ő akaratából eredő parancs. Görögországban, Sokrates és Platon philosophiájában, az igazságosság isten lényegével, nem csupán akaratával van szoros kapcsolatban. Azután az igazságosság a görögöknél már magában kötelező; igaz, hogy boldogság követi, mint a jogtalanságot a bűnhődés; de mégis a tettek rúgója nem a jutalom reménye vagy a büntetés félelme. A görög iskolák, az epikureismust kivéve, a tisztas életet már magában véve kívánatos dolognak tartják. Mózes törvényében a kötelességgel mindig ígéret vagy fenyegetés jár, mely a földi életen nem terjed túl. Nem akarom állítani, hogy a héberek nem ismerték a lélek halhatatlanságának dogmáját; csak hogy később fejlődött náluk; s Mózes öt könyvében csak egy képes és költői kifejezésnek homályos határozatlanságában találkozunk vele.²¹

²¹ Franck Ad., *A keleti nemzetek jogáról*, 142. l.: «E hit nélkül hogyan érthetnők e gyakran ismétlődő tilalmat, hogy a halottakkal társalogni nem szabad? Hogyan érthetnők az ilyen kifejezést: «egyesül népével, egyesül őseivel», mikor oly emberre alkalmazzuk, mint Jákób, a ki messze honától hal meg, s kinek teste még nincs eltemetve!» De ha e bizonytalan nyomok után indulva, megengednők is, hogy a héberekben, mint Homéros görögjeiben volt némi hit a halál után való életben: annyi bizonyos, hogy e hitnek nincs erkölcsi jellege. Mózes nem említi soha, s ha mint polgári törvényhozónak nem kellett is róla emlékeznie, ne feledjük, hogy ő egyszersmind vallási törvényhozó is volt. Mindig isten nevében beszél; s ama kezdő korokban a világi s a vallási dolgok határa nem volt oly kimért, hogy a természetfölötti jutalmak és büntetések a törvényhozó rendeleteiben helyet ne találtak volna, ha elméjében megfordulnak.

Héber politika. — A mózesi vallásból természetszerűen következik a héberek politikája. E politika bizonyos értelemben theokratikus; csakhogya a theokratia egészen különös természetű és demokratiával vegyült. A fölségi hatalom istené volt; ő az egyetlen úr, az egyetlen fejedelem, s övé minden. Vele szerződött a nép is, Mózes közbenjárására. Isten adta a törvényt a népnek; fontos pillanatokban mindig tőle kértek tanácsot; s a főpap és a próféták ajakáról az ő felelete hangzott. A kormány azonban, ha theokratikus volt is, nem volt papi. A héber politikának ez egyik legeredetibb vonása. Míg Indiában és Egyiptomban a papi kaszt majdnem az egyetlen tulajdonos volt: Mózes családja, melyet egyedül illetett a hébereknél a papi tisztség, ki volt zárva az Áron vagyis a Lévi-törzs földjében az osztzkodásból és csak néhány kiváltságos város jutott neki osztályrészül.²² A papság ilyenképen egy családot alkotott, mert örökletes volt; de nem képezett kasztot, mert tulajdon nélkül nincsen kaszt. Mivel a földbirtokból ki voltak zárva, a politikai hatalomnak egy nagy eszköze hiányzott a levitáknál, s teljesen szellemi működésre voltak szorítva. E kizárásnak egy másik következménye az volt, hogy Levi családja, birtok nélkül és papi hivatásának élve, a többi törzsek közt volt szétoszolva, és arra szolgált, hogy azokat testvéri kötelékben egyesítse. Az eredeti egységekől folyton szétválni törekvő törzseket egy törvény, egy hit, egy templom tartotta össze. A papság volt a társadalom összefogó kapcsa. Egyébiránt a papság politikai befolyása tekintélyes volt. Ha törvényeket nem alkotott is, közbenjáró volt isten és a nép között; ő hirdette isten parancsait, melyeket a nép

²² *Deuter*, XVIII. 1—2; XIV. 27—29.

vezérének s magának a népnek végre kellett hajtania.²³ A birói hatalomban is volt része nehéz esetekben.²⁴ A mi pedig a tulajdonképi politikai hatalmat illeti, nem könnyű szabatosan meghatározni, milyen volt szervezete a Mózes és a királyok közti időszakban. Mózes után, úgy látszik, patriarchalis és demokratikus kormányzat volt, mely csak veszély idején pontosult össze egy istentől sugalmazott vezér kezében. A dolgok ez állapotából eredő zavarok végre az egyeduralmi kormány után való vágyat keltették föl a zsidókban. És a mi különös figyelemre méltó: a királyság intézménye nem isten akarátában bírja eredetét. Indiában a királyság intézménye a csudának egy neme; valami nagy istenség, s a monarchia közvetlenül isten rendelése. Nem így a bibliában. Nem isten ajánl királyt a zsidóknak; hanem ők kérik. E kérelem nem tetszik istennek; a saját tekintélyétől való menekülés szándékát látja benne: «Hallgasd meg, mondja Sámuelnek, e nép szavát; nem téged, hanem engem taszítanak el magoktól, hogy ne uralkodjam fölöttük.»²⁵ Mielőtt kérésöket teljesíti, meg akarja a zsidókkal ismertetni annak a hatalomnak a természetét, melyet oly nagyon óhajtanak. Ime a rajz, melyet maga isten ad a királyi kormányzatról: «Ime ilyen lesz a királynak hatalma, a ki uralkodni fog ti rajtatok: A ti fiaitokat elveszi és az ő szekérének vezetői lesznek, és lovagjai, kik az ő szekere előtt futnak . . . A ti leányaitokat viszontag elviteti, hogy kenőcsökkel kenegessék őt, hogy szakácsai és kenyérsütői legyenek. Szántóföldeitek javát elveszi . . . A ti szolgáitokat és szolgálóitokat elve-

²³ *Mózes IV. könyve*, XXVII. 21.

²⁴ *Deuter*, XVII. 8, 9. s köv.

²⁵ *Királyok*, I. VIII. 7.

szí. . . és a ti barmaitokból dézsmát veszen ; és akkor kiáltani fogtok a király miatt, a kit választatok magatoknak, de nem hallgat meg az úr titeket ama napon . . . » A nép nem akarta meghallgatni Sámuel beszédét. «Nem úgy, — mondák neki, — mi királyt akarunk, ki bennünket kormányozzon.»²⁶ Ezek után világos, hogy nagyon helytelen volna azt mondani, hogy az írás szerint, isten a királyi kormányzatot minden más fölé helyezi ; ellenkezőleg, láthatjuk, hogy nem szívesen és csak azért engedi meg, hogy a zsidók alkalmatlankodásától szabaduljon.²⁷ Egyébiránt, ha zsarnoki kormánylyal fenyegette is őket, nem ilyen fajta kormányt szervezett. A *Deuteronomiumban* már eleve eltiltja a királyt mind azon túlkapásoktól, melyeket a *királyok könyvében* úgy tüntet fel, mint a királyság következményeit. «És ő nem fogja a lovak seregét egybegyűjteni, s nem vezeti vissza a népet Egyiptomba. — S ne legyen asszonyokban sokasága, hogy urává legyenek lelkének, se töméntelen aranya, ezüstje. — Szive büszkeségében ne emelje magát testvérei fölé, s el ne forduljon se jobbra, se balra az igaz útról.»

De ha monarchikussá lett is a zsidók kormánya, nem veszté el mégsem theokratikus jellegét. Az isten az, ki Sámuel közvetítésével a királyt választja. A szentelés és

²⁶ U. o., u. o., 11—19.

²⁷ «Segítségül hívom az urat és mennydörgést ád és esőt e mai napon, s tudjátok és lássátok meg, hogy a ti vétkeitek nagy, melyet cselekedtetek az úr szemei előtt, hogy királyt kértetek magatoknak. (*Királyok*, I., XII. 17.) S az egész nép félté az urat s mondá Sámuelnek : Könyörögj a te szolgálidért a te uradnak, istenednek, hogy meg ne haljunk ; mert minden bűneinket azzal öregbítettük, hogy királyt kértünk magunknak.» L. a következő jegyzetet.

fölkenés e választás jele. Mikor Saul méltatlanná lesz a királyságra, Sámuel az úr parancsára megfosztja hatalmától, s utódot választ helyébe. Később, kétségkívül mindinkább fejlődik e királyság s korlátlanná törekszik válni. «A király szava csupa hatalom. Ki mondhatja neki: miért gyakorlod így?» Azonban a király azért soha sem független teljesen istentől. Először is nincs semmi hatalma a szent dolgok fölött. A templomban nem a király, hanem a főpap a fejedelem, mint azt Hosias és Azárias példája mutatja.²⁸ Azonkívül isten joga mindig kérdésen felül áll: «Én általam uralkodnak a királyok, és az uralkodók általam végeznek igazságot.»²⁹ E mellett az egyház szervezetén kívül, mindig voltak az istennek közvetlen küldöttei is, kik pusztán az isteni ihlettség jogából, melynek jegyeit különben nem volt mindig könnyű fölismerni, intették a királyt és fékezték nagyravágyó törekvéseit.³⁰ Ezek a próféták, a népies ellenzék egy neme, kik különben épp annyiszor fordultak a nép, mint a király ellen. Ime a főelemek, melyekre a régi zsidók politikája visszavezethető; mind megolyan elvek, melyeket érdekes volt egybe-gyűjteni, mivel később a középkornak különböző pártjai egyik vagy másik értelemben gyakran hivatkoznak rájuk.

Föladatunk körén kívül esnék, ha az erkölcsi eszméknek fejlődését s a politikai intézmények változásait a szent könyvekben és a zsidó iskolák tanaiban Mózesről Jézusig nyomon követnők. Az emlékek mélyebbre ható tanulmányozása itt is, mint a régi philosophiában, fokozatos átváltozást tüntetne föl az erkölcsökben és eszmék-

²⁸ *Paralip.*, II., XXVI. fej. 16. és köv.

²⁹ *Peldabesz.*, VIII. 15.

³⁰ *Paral.*, II., XVI. fej. 7; XVIII. 6. és köv.

ben, s közeledést a szellem és testvériség erkölcstana felé, mely a keresztyénséget jellemzi. Sőt be van bizonyítva, hogy az evangéliumnak néhány legjobban csudált elve a zsidó iskolákból, még pedig a keresztyénektől annyira megvetett, de a zsidók közt annyira tekintélyes phariseusok iskolájából származik. Az erkölcstan történelme nem feledkezhetik meg a bölc Hillel nevéről,³¹ ki a zsinagóga dicsősége volt s egy nemzedékkel megelőzte Krisztust, aggkora egybe esvén ennek ifjúságával. Hillelnek s talán a hagyománynak kell tulajdonítanunk azt a híres mondást, melyet különben Confuciusnál is megtaláltunk: «A mit nem akarsz, hogy veled történjék, te se tedd azt másokkal.» Mózes régi és rettenetes theológiája idővel rendkívül megszéledült, mint Hillel következő szavaiból látható: «Isten nagy az ő irgalmában; igazságossága mindig kegyelemre hajlik.» Olykor a jóság és jóakarat szellemes és tetsző módon nyilatkozik nála: «Mily szóval jelentsük örömünket fiatal jegyesek jelenlétében? . . . Hillel szerint így kell szólanunk: Ime a menyasszony, a szép, a bájos, a kegyes. — S ha sem szép, sem bájos? — Egyre megy! — mondja Hillel. Megszomorítsuk-e még jobban az olyat, kit valami kellemetlenség ért? Ha rossz vásárt csinált, vajjon könyörületes dolog-e, a megszerzett áru értékét alászállítani a vevő szemében?» E szavak tanulsága az, hogy mondjuk szépnek a más feleségét, ha rút is; az őszinteséget, igaz, kissé megsértjük, de a jószívűségnek eleget tettünk. Hillelben nem volt semmi azon dölýfből, melyet a phariseus iskolának tulajdonítanak: «Ítéljünk — mondja — engedékenységgel az izraelitákról, testvéreink-

³¹ Lásd *Vie de Hillel l'ancien*. Irta Trénel, a párisi izraelita seminarium igazgatója.

ról; ha nincsenek is ihletve, s nem tudnak is annyit, mint a próféták; mert ők mindannyian próféták fiai és tanítványai.» Erkölctanának bölcsességét és egyszerűségét különösen a következő mondások tüntetik föl: «Legyetek Áron tanítványai, szeressétek s keressétek folyton a békét, szeressétek az embereket, s vezessétek vissza a thóra tanításaihoz. — Hírességre törekedni annyi, mint nevét a feledésnek s megvetésnek átadni. — A ki tudományát nem növeli, az fogyasztja; a ki tanítást elfogadni nem akar, nem méltó élni. — A ki magát önérdékből a törvény koronájával diszíti, meggyaláztatik. — Soha se mondd, hogy majd akkor fogod magad tanulásra adni, mikor időd lesz hozzá; mert talán mindig meg lesz tőled tagadva az ahhoz szükséges idő és alkalom. — A tudatlan nem fél a büntől; a tanulatlan nem lehet igazán kegyes... A féltékenység végzetes arra, a ki tanulni akar, a harag arra, a ki tanít. — Fönnhéjázó okoskodás nem mindig bölcsesség. — A hol emberre van szükség, légy ember te magad.» E mondásokból világosan látszik, hogy Hillel nemes gondolkodású moralista, bölcs, emberi érzelmű, s a józansággal bizonyos szellemes finomságot párosít. De azért nagy tévedés volna, ha ezekben bizonyítékot keresnénk Jézus erkölctanának kétségtelen eredetisége ellen. Hogy ezt az erkölctant előzőitől áthidalhatatlan mélység nem választja el, hogy nem csöppent csudaképen az égből, s csiráit s előzményeit a régibb bölcsesknél megtalálhatjuk: ennyit már a szövegek ismerete nélkül is, csupán a történelem általános és rendes törvényeiből kiindulva, eleve mondhatunk. Hiszen Sokratest is megelőzték s előre jelezték Görögország bölcsői. De ebből nem következik semmi Sokrates és Jézus Krisztus eredetisége ellen; mert az eszmék történelmében minden mindig elő van készítve; de

az, a ki előzőinek minden eszméit magában tömöríti és összefoglalja, aztán saját egyéniségének jellegével látja el: az valóban fölfedező, akár mit mondjon is a kritika s a tudomány.³²

Az új-szövetség. Evangéliomi erkölcs és politika. — Láttuk, hogyan harczolt töle telhetőleg a stoicismus az ó-kor társadalmi egoismusa ellen, s hogyan iparkodott az emberi testvériesség eszméjéhez fölemelkedni. Ez új és szabadító eszmét, a kétségtelen eredetiség bélyegét nyomva rá, páratlan hévvel és lelkesedéssel egy új tan keríté hatalmába, mely zajtalanul s föltűnés nélkül született meg a világ egyik zugában. És ha igaz is az, hogy a régi philosophia magától eljutott olyan elvekhez, melyek a keresztyénektől nem igen távol esnek: de az már nem igaz, hogy a keresztyénség semmi újat nem adott hozzájuk, s hogy az erkölcsi haladás az ő hatalmas közbelépte nélkül is beteljesedett volna. A tanok eredetiségét nem lehet mindig azon formák szerint mérlegelni, melyekben kifejezést nyernek. Nem csak a betűre kell tekinteni, hanem a szellemre és a kifejezés nyomatékaira is. Az ó-kori philosophusoknál is találhatni elveket, melyek a tévedésig hasonlóak az evangélioméihoz. De hol marad az érzelemnek az az egyetlen, utánozhatatlan hangja, az a tiszta, finom, gyöngéd zamat, mely az evangéliomok olvasását oly vonzóvá teszi? Ha Seneca egy levelét, Epiktetos egy értekezését, vagy

³² Jézus tanának ez eredetiségét néha nagyon elfogult észszel támadják meg. Mintha valami természetfölötti Jézussal állanának szemben, kinek az istenségre való jogait minden áron le kell szálítani. Ha valóban oly szabadszelleműek volnának, mint hiszik, e phantomot elfelejténék s a természetes és történeti Jézussal állának szemben, kinek épp annyi joga van eredeti moralistának lenni, mint Confuciusnak vagy Sokratesnek.

Marcus Aureliusnak, a legkeresztyénebb stoikusoknak egy-egy lapját olvassuk: kétségtelenül nemes, feddhetetlen és magas erkölcsiségre fogunk találni; de olvassuk azután Krisztus hegyi beszédét: vajjon van-e a hasonlóságnak csak nyoma is köztük?

A keresztyén erkölcsstan erejének és eredetiségének egyik elvitázhatatlan oka maga a dogma, melyen nyugszik, ez a rendkívüli dogma, mely rajongásig hevíti a lelket, zavarba ejti az észet, és a mely a szeretet és önfeláldozás eszményét magába az istenbe helyezvén, emberfölötti erényre buzdítja az embert a megváltó példája, az isten vérének ereje és a mennyei korona reménye által.

Ha a keresztyén erkölcsről s annak sajátos eredetiségéről fogalmat vagy inkább érzetet nyújthat nekünk valami: az — alapítójának egyszerű, alázatos, jótevő, türelmes és megpróbáltatásoknak alávetett élete; de főkép halála, az a maga nemében páratlan halál, melynek bizonyossága emlékeinkben, képeinkben, házainkban, még diszítéseinkben, sőt ruházatunk ékességeiben is még mindig jelen van. Nem akarnám megújítani Rousseau híres párhuzamát Krisztus és Sokrates között, mely azonban oly találó s oly jól mutatja az ó-kor és a keresztyénség ellentétes szellemét, hogy hatása alól nem menekülhet az ember. Mindkét esetben jogtalan vád és igazságtalan halál; de Sokrates büszkén s finom ironiával védi magát; fogsága könnyű, majdnem önkéntes; édesíti a költészet, vidámítja a társalgás; az utolsó napon a lélek rendeltetéséről vitatkozik, s végre mosolylyal közeledik a halál, mint valami álom, családi könyektől távol, baráti vigasztalás mellett. E képpel szemben tekintsük most a komoly s hallgatag utolsó vacsorát, hol az úr saját magát adja áldozatul tanítványainak, azt a kínos, könyörgésben töltött éjszakát az Olajfák

hegyén, az áruló csókot, a gyalázó szidalmakat, a véres s lealacsonyító keresztfát, a bűnhődést a két lator között, a könyvekben úszó Máriát, az utolsó panaszt, az utolsó bocsánatot, végre a végső, fájdalmasan s halkal elröppenő sóhajt: mily hasonlíthatatlan jelenet! Mását a világ még nem látta; Platon is csak távolról, álomban sejtette.

A kinszenvedés, a keresztyénség legfőbb mysteriuma eléggé jelzi, hogy az ember élete is csak fájdalom és szenvedés. Míg az ó-kor a szenvedés hiányában kereste a jót, s az embert az erény vagy a gyönyör útján a fájdalomtól való menekülésre hívta föl: az evangéliom a szenvedést, mint jót állítja az ember elé. A fájdalom némileg istenítve van, mert isten maga is szenvedni, sóhajtani, meghalni akart.

Minden vallásnak megvannak a maga parancsai a gyöngék, szerencsétlenek, elnyomottak javára. A keresztyénség morálja mintha egészen számukra készült volna. Mondva van: «Boldogok, a kik sírnak»; de ez nem minden: «Boldogok lesztek, mikor az emberek titeket gyűlölni fognak és mikor a gyülekezetekből kivetnek és titeket szidalmaznak és a ti neveteket, mint gonoszt, kivetik az embernek fiáért.»³³ Így tehát a fájdalom s az igazságtalanság nem azon rossz dolgokhoz tartozik, melyeket eltávolítani vagy eltűnőni kell; sem azon közönyösökhöz, melyekre ügyet vetni sem érdemes: hanem oly javak, melyeket keresni, szeretni, élvezni kell. Mert ugyanaz a tan, mely a szenvedést tanítja, megadja a vigasztalást is: «Jöjjetek én hozzám mindnyájan, kik megfáradtatok és meg vagytok terhelve, és én megnyugtatlak titeket.»³⁴

³³ Máté, V. 4. 11; Luk., VI. 21. 22.

³⁴ Máté, XI. 28.

Az evangéliomnak kétféle vigasztalása van: a nyomorultakhoz fordul az egyik, a bűnösökhöz a másik: «Nem az egészségesek szorulnak orvosra, hanem a betegek. Nem azért jöttem, hogy az igazakat hívjam, hanem a bűnösöket a megtérésre.» ³⁵ Ezért társalgott Jézus azokkal, kiket megvetettek; ezeket akarta magához vonni s tőlük reménylett legtöbbet: «Bizony mondom néktek, a publikanusok s a parázna asszonyi állatok megelőznek titeket az istennek országában.» ³⁶ Ime, ezeket jött Jézus vigasztalni s megtisztítani; a bűn s megvetés lealázottságát képeesebbnek tartotta az üdvözülésre, mint az erénynek hivalkodását.

Ismétlem, hogy a mi a keresztyén erkölcsstanban új, az a tanításnak módja, hangja. Ez által hatoltak be Krisztus szavai még a durva lelkeknek is elevenébe, s újjá teremtették a bűnöst; testökhöz, lelkökhöz tudott beszélni a nyomorultaknak; valami szelid, üdítő, vigasztaló volt szavaiban: «Vegyétek föl az én igámat és tanuljátok meg tőlem, hogy én szelid és alázatos szívű vagyok, és találtok nyugalmat a ti lelkeiteknek. Mert az én igám gyönyörűsége, és az én terhem könnyű.» ³⁷ «Mert a ki a legcsekélyebbnek csak egy pohár vizet is ad, bizony mondom nektek, el nem vesztí jutalmát.» ³⁸ A szív irgalmassága soha tisztább és fönségesebb szavakat nem fog találni, mint e következők: «A ki ti közületek bűn nélkül való, az veszen először követ ő reá.» ³⁹ Lehetne-e vonzóbban ajánlani az ártatlanságot, egyszerűséget, őszinteséget, mint a következő szavakban: «Bizony mondom néktek, ha meg nem

³⁵ Luk., V. 31. 32.

³⁶ Máté, XXI. 31.

³⁷ Máté, XI. 29. 30.

³⁸ Márk., IX. 40.

³⁹ János, VIII. 7.

tértek, és olyanok nem lesztek, mint a kis gyermekek, semmiképen sem mentek be a mennyek országába.» ⁴⁰ Mily szerencsés és élénk szavakban nyilatkozik a jótékonyságban való magáról megfélekedezés és a kegyesség magába zárkozása: «Ne tudja soha balkezed, hogy mit cselekszik a jobb.» ⁴¹ «Mikor pedig bőjtöltök, ne vágjatok szomorú arcot, mint a képmutatók. Kenjétek meg fejetekeket, s orcátokat mossátok meg.» ⁴² Mennyi bölcsesség e csodálatos szép mondásban: «Ne legyetek azért szorgalmatosak a holnapi napról; mert a holnapi nap gondoskodik a maga dolgairól». ⁴³ E szavak nem a tunyaságot ajánlják, hanem a mérsékletet a munkában. Visszaélhetünk velök, ha a kolduló s tunya képmutatást ajánljuk; de jól felfogva, csak a magát istennek szentelő lélek biztosságát és bizalmát fejezik ki. Vajjon megfélekedezzünk-e azon szavakról, melyekben a bocsánat hangja oly pathetikus és megrázó: «Uram, bocsásd meg nekik, mert nem tudják, mit cselekesznek.» Vagy elfelejtkezzünk-e ama tiszta és fönséges könyörgésről, melyben minden ember részt vehet a hitnek minden különbsége nélkül? S mit szóljunk a tékozló fiú, a jó samaritanus, a publikánus és a phariseus példázatairól, s annyi más naiv és nagyszerű meséről, mely a szó szent mannájával táplálja már századok óta a nép lelkét, az együgyű szíveket, a kicsinyeket és ártatlanokat, míg a philosophusok szép iratai csupán a kiművelt és elkényeztetett elmék étkeül maradtak fenn?

A keresztyén erkölcsiség szelleme abban áll, hogy meg-

⁴⁰ Máté, XVIII. 3.

⁴¹ Máté, VI. 3.

⁴² Máté, VI. 16. 17.

⁴³ Máté, VI. 34.

kívánja az embertől mindazt, a mit tőle meg lehet kívánni; az önmegadásnak, önfeledésnek és önfeláldozásnak képzelhető legnagyobb fokát, melyre az emberi lélek, ha nem is tétben, de gondolatban fölemelkedhetik. Ezért ez a legmagasabb erkölcsiség, mely valaha megjelent a világon. Hiába keresnénk oly erkölcsi kötelezettséget, melyet az evangéliumi elvek ne foglalnának magukba, hiába akar-nánk rendeleteihez, kötelmeihez egy újat fűzni, nem volna lehetséges. Azt lehet mondani, hogy az evangéliom túlságosan sokat kíván az embertől; de azt nem, hogy nem kíván eleget. De azért az evangéliommal máskép áll a dolog, mint a stoicismussal, mely egy részről nagyon meg-feszíti a hűrt, másrészt sokat enged. Az evangéliom meg-kívánja az isten teljes szeretetét, a tökéletes emberszerete-tet, a teljes bátorságot, béketűrést, szüzességet, a teljes szerénységet és alázatot; szóval, megkíván minden képzelhető tökéletességet az ember részéről és pedig nem a képzeleti ember részéről, a milyen nem létezett s nem is fog létezni, hanem az igazi ember részéről, a milyennek a természet alkotta. Ez a tan szerintem az emberi erény legtökéletesebb eszméjét valósítja meg, s nem képzelem, hogyan lehetne ez erkölcsant túlszárnyalni azon föltétel alatt természetesen, hogy nem keresünk benne mást, mint erkölcsant, azaz a kötelességek, nem pedig a jog tanát. És való-ban egy ellenvetés támad e bámulatos erkölcsant ellen, hogy a mikor a kötelesség eszméjét tökéletességében tűnteti elénk, elhanyagolni s föláldozni látszik a jog elvét; hogy midőn a kötelességeket fokozza, nem mutatja ki azt a tért, melyen a cselekvés szabadon mozoghat; hogy sokat megad az erénynek, de nem enged eleget a természetnek. Néhány szóban emlékezzünk meg ez ellenvetésről.

A keresztyén és evangéliumi erkölcsant föelve a szeretet.

és a könyörület. Kétségtelen, hogy ez az elv, jól megértve és egész kiterjedésében alkalmazva, teljesen, sőt azon túl is elégséges az erkölcsi és társadalmi élet problémáinak megoldására. Ha például jót teszek az emberekkel irántok való szeretetből, egészen szükségtelenné válik reám nézve az a meghagyás, hogy nem szabad velök rosszat tennem; mert az első magában foglalja a másodikat, s ha megteszem a többet, kétségkívül meg fogom tenni a kevesebbet is. Hasonlóképen, ha emberszeretetből nem teszek másokkal rosszat, nem szükség arra figyelmeztetni, hogy még akkor sem szabad velök rosszat tennem, ha nem szeretném is őket. Más szóval, ha el vagyok rá határozva, hogy teljesítem egész kötelességemet, sőt annál többet is, egészen közönyössé válik előttem, vannak-e a többieknek jogaik; mert hiszen én érettök jóval többet akarok tenni, mint a mennyire joguk van. Tegyük most föl, hogy minden emberben, kivétel nélkül, hasonló érzelmek élnek: nem világos-e, hogy ha egyik a másikért megtesz minden lehető, semmi szükségök arra, hogy kölcsönös féltékenységből jogokat állítsanak egymással szembe, mert hiszen a jog védelem, a védelem pedig jó barátok közt fölösleges? Szóval, a tökéletes szeretet elnyeli a jogot, ⁴⁴ úgy, hogy az nem

⁴⁴ Egyik jóakaró s éles elméjű barátom, Franck Adolf, e gondolatot megtámadta, mintha azt mondtam volna, hogy a szeretet elnyomja a jogot; a mi azonban nem az én gondolatom. A mit mondani akarok s a mit föntartok, csak az, hogy a szeretet, ha tökéletes és fölvilágosult, szükségtelenné teszi a jogot. Például két embernek, kit a leggyöngédebb barátság fűz egybe, kétségkívül meg van egymással szemben joguk, mint pl. a tulajdon joga; de az egyik épp oly kevésbé védi a másik ellen, mint emez sem gondol arra, hogy azt tiszteletben kell tartania. Jogra hivatkozni szeretet által egybekapcsolt emberek közt már magában véve is sértés számba megy. Egy nő már sérelmesnek találhatja, ha férje csak azért nem

szünik ugyan meg létezni, de nincs hatályban többé. Ime a keresztyén társadalom ideálja; a legtisztább és legmagasztosabb eszmény, melyre vallási s philosophiai tan valaha emelkedett. A keresztyénség, e részben a reformatio és emancipatio modern tanait túlszárnyalva, az emberi cselekvésnek legmélyebb elvéig behatolt; fölébresztette s öntudatra keltette ez elvet, s bámulatraméltó hatásokat fejlesztett belőle. Bármily elfogult legyen is valaki, ha csak szándékosan be nem csukja szemét, nem tagadhatja, hogy a keresztyénség jóllehet már távol áll eredetétől és első hevétől, még ma is a könyörületnek és önfeláldozásnak csodáit műveli.

De lássuk most a nehézségeket, melyek ez eszmény alkalmazásának útjában állanak. Mivel messze túlhaladja az emberi természet erőit, bizony, szigorúan véve, csak néhány kivételes lélek gyakorolja, vagy csak a buzgalomnak bizonyos pillanataiban. Az igazi kegyesség nagyon ritka, s legalább is olyan ritka az igazi emberszeretet. De

veri meg, mert a nő joga ellen vétene. A szeretet tehát a jog köre fölé emelkedik; magába veszi a jogot, de nem rontja le. Végre is a megbírált gondolat nem egyéb, mint Aristoteles mondása: *Φῖλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης*. Egy másik, épp oly jó-akaró bírálónk, Désiré Nisard, ellenkező irányban tett ellenvetést. Csodálkozott állításunkon, hogy a keresztyénség a jog eszméjét háttérbe szorította. Azonban, úgy hiszszük, ez az igazság nyilvánvalóvá lesz mindabból, a mit lentebb a tulajdonról, a rabszolgaságról s a lelkiismereti szabadságról fogunk mondani. Kétségtelenül benn van a jog eszméje lappangva a keresztyénségben, mint lappangva a könyörület eszméje benn van Sokrates és Platon erkölcstanában is. *Nil sub sole novum*. Az eszmék történeténél azonban a fejlődésben fekszik az újnak fölfedezése. S ezen szempontból nehéz volna tagadni, hogy a jog eszméje nem a modern időknek, különösen a XVIII. századnak fölfedezése.

mivel minden embertől azt kívánván, hogy tegyen meg felebarátjáért minden lehető, nem volt szükség megállapítani azt, a mi mindegyiket szigorúan megilleti: a jog határainak e bizonytalansága nagyon elősegíti a kötelességnek laza értelmezését. E mellett ne feledjük, hogy az emberszeretet kötelme föltétlen lévén, a szenvedőknek megvan parancsolva, hogy szeressék üldözőiket; a mi fönséges és bámulatra méltó parancs ugyan, csak hogy, fájdalom, az üldözésre új táplálékot nyújt. Mert világos, hogy e két parancs közül: tedd a jót, s tórd a rosszat, a másodikat sokkal könnyebb gyakorolni, mint az elsőt; az egyik többnyire kényszerűség, míg ellenben a jó cselekvéshez mindig sok fáradság és akarat kell. Ha már most az erősek és gyöngék közt, az egyik részen ugyan megvan a türelem, de a másikon nincs meg a jóakarat: az egyenlőtlenségből nem keletkezik-e majd kegyetlen s orvosolhatatlan elnyomás?

És csakugyan ez történt pl. a középkorban. Mivel a keresztyén elvek barbár társadalom körébe jutottak, melyben az erő volt minden, csak nagyon részleges és nagyon tökéletlen hatást eredményezhettek. A győzelmes és legyőzött fajok mérkőzésében és harczában az egyéni erőszaknak volt legnagyobb szerepe; úgy alakult a társadalom, a mint lehetett; mint rendesen, az erő győzedelmeskedett; a gyöngé örült, ha magát az erős árnyékában megvonhatta; mesterséges rend fűzte egyiket a másikhoz; az a mit feudális társadalomnak neveztek. A keresztyénség jól-rosszul e hamis társadalomhoz alkalmazkodott; könnyített bajain, támasztott néhány nagy erényt, de igazságtalan alapjait nem javította meg.

Ennek lett a következménye, hogy az új idők, ébredéskor, a keresztyén eszmétől egy egészen elütő eszmét hoztak

fölszínre: a jognak eszméjét. E két eszme egymással nem ellentétes ugyan; de mégis nagyon különbözik egymástól. Keresztyén szempontból el kell tűrnöm a jogtalanságot, sőt örvendeznem kell rajta; a jog szempontja erre nem kötelez. Keresztyéni és vallási szempontból üldözőimet szeretni tartozom; a jog szempontjából védhetem magamat, s erőt állíthatok az erőszak ellenébe; a mi a szeretet elvével csak nehezen egyeztethető meg. A keresztyén eszme kétségtelenül magasabb, istenibb, mint a jog eszméje; ez azonban nélkülözhetetlen a társadalmi rend föntartására s annak megakadályozására, hogy az egyiknek őszinte jóságával és könyörületességével a másik visszaéljen.

E két eszmének, az emberszeretet keresztyéni és a jog philosophiai eszméjének egybezavarása napjainkban sokszor tévedésbe ejt a keresztyénség valódi jellege felől, oly politikai és társadalmi értelmet tulajdonítva neki, melylyel eredetileg egyáltalában nem bírt. A józan észszel ellenkezik Jézus Krisztusban philanthropikus vagy socialista reformátort látni. Jézus csupán egy reformot akart: a lelkek javítását; az egyetlen társadalom, melyet szem előtt tartott, az égi társadalom (isten országa), melyet a földi társadalom ellentétének tekintett. A gazdagság és hatalom, mely a földön biztosítja a fölényt, az ég szempontjából csak teher és akadály. Ezért kiáltott föl: «Jaj nektek gazdagok, mert elveszitek a földön vigasztalástokat! . . . Jaj nektek, kik megteltetek, mert éhezni fogtok!»⁴⁵ Ezért mondja tovább: «Mely nehezen mennek be az istennek országába, kiknek gazdagságuk vagyon,»⁴⁶ mert a mennyország a lelki szegényeké, vagyis azoké, kik a szegénységet

⁴⁵ Luk., VI. 24, 25.

⁴⁶ Márk., X. 23—25.

vallási türelemmel hordozzák. A hatalomról ugyanaz áll, a mi a gazdagságról: «A fejedelmek uralkodnak a nemzetek fölött; nem lesz ez így köztetek.» Az ígélet városában «az elsők lesznek utolsókká és az utolsók elsőkké».⁴⁷ Csak-hogy ez a változás csak a mennyországban fog bekövetkezni; ide lenn csak oly föltétel alatt valósulhat, ha a nagyok önként kicsinyekké válnak, nem pedig az által, hogy a kicsinyek törekednek a nagyok helyére. A keresztyén egyenlőség: erkölcsi, vallásos, önkéntes egyenlőség, nem pedig társadalmi és politikai.

Épp oly bizonyos az is, hogy Jézus, a mint nincs benne semmi a politikai reformátorból, nem vágyik az uralkodó és király szerepére se. Ismeretes, hogy ebben állott a zsidók vaksága: tévedésök az vala, hogy nem ismerték föl a messiást abban, kit a királyság semmi érzékelhető jele nem kísért. Pedig bizonyos, hogy Jézus Krisztus se a maga, se tanítványai részére nem követelt soha uralkodást. Hogyan is tette volna ezt ő, ki azt mondá: «az ember fia nem jött, hogy szolgáljanak neki, hanem, hogy ő szolgáljon»; ⁴⁸ és: «az én királyságom nem e világból való».⁴⁹ Azoknak a helyeknek, melyeket a középkor az egyházi uralom javára értelmezett, csupán vallási és eszmei értelmök van. «Legeltesd juhaimat», mondá szent Péternek, a mi alatt azt értette, hogy legeltesd tanításaiddal, szóval. És midőn mondá: «Bizony mondom nektek: valakiket megkötöztök a földön, mennyben is kötözve lesznek; és valakiket megoldoztok a földön, oldozva lesznek a mennyben is», ⁵⁰ csak a bűnök bocsánatáról akart beszélni, nem pedig

⁴⁷ Máté, XX. 25—27; Luk., XXII. 25—27.

⁴⁸ Máté, XX. 28.

⁴⁹ János, XVIII. 36.

⁵⁰ Máté, XVIII. 18.

az alattvalói hűség-eskü föloldásáról. Azon szavaival: «Menjetelek és tanítsátok a népeket, s kereszteljetelek az atya, fiú és szentlélek nevében», szervezte a papságot és a hit-oktatást; de világi hatalmat tanítványainak nem adott. Magától minden oly ténykedést elútasított, melynek az élet érdekeihez valami köze lett volna: «Mester, — mondá egyik tanítványa, — mondd meg az én atyámfiának, hogy ossza meg velem az örökséget.» Jézus felelé: «Ember, kicsoda tett engemet köztetek bíróvá vagy osztóvá?»⁵¹ Végül, ama híres és sokszor idézett mondással: «Add meg a császárnak, a mi a császáré, istennek pedig, a mi az istené»,⁵² maga Jézus vonja meg a határt a hatalmak között. Mivel azonban e kifejezés általános, igaz, hogy a kérdés még megoldatlan marad; mert tudnunk kellene, mi a császáré, és mi az istené. Az elvet azonban meghatározza az a különleges eset, melyre Jézus alkalmazta. Miről volt szó? Adó fizetéséről. Tehát az adó a császáré. Ámde az adó a polgári alárendelés jele, tehát a császár a polgári egyesülésnek, azaz az államnak feje. Így választotta el Krisztus az isten országát és az államot, s nem akarta, hogy az első úr legyen a második fölött.

Hamisaknak mondhatjuk tehát a különböző korszakokban különböző szempontokból vitatott azon két tételt, először is, hogy a keresztyénség a társadalmi és politikai emancipatio tana, mely a népeknek fogja pártját a királyok ellenében, s így a jog szolgálatába állítja az erőt; másodszor, hogy az egyház az állam fölött áll, s az állam neki hódolni s engedelmeskedni tartozik, és az egyház feje a világ ura is. Mind a két tan ellenkezik az evangéliom-

⁵¹ Luk., XII. 14.

⁵² Máté, XXII. 17, 21; Luk., XX. 22, 25; Márk., XII. 14, 17.

nak úgy betűjével, mint szellemével is. Az evangéliom se nem demokratikus, se nem theokratikus jellegű; nem hirdeti se a lázadást, se a maga részére nem foglalja le az uralkodást.

Annyi azonban igaz, hogy a keresztyénség behozván isten országát a földi birodalomba, már ez által fölvetette a kérdést, hogyan egyesülhet, hogyan férhet meg s hogyan korlátozhatja egymást e két uralom? E kérdés azonban az evangéliomban alig hogy jelezve van, ez a középkor és az újabb idők problémája.

III. *Az apostolok és a szent-atyák erkölcstana.* — A keresztyénség elve a szeretet vagy könyörületesség volt. A szeretetnek azonban két formáját és irányát különböztethetjük meg. Az egyik a szemlélődő szeretet, mely az elmélkedés és könyörgés örömeiben lel kielégítést; a másik pedig cselekvő, erélyes, és a térítés tűzétől áthatott. Míg szent János, a szelíd apostol, Patmos magányába vonulva, az igének az atyával és az emberi természettel való egyesülésének titkaiba merült, s leveleiben az evangéliomi szeretetnek leggyöngédebb s legbékésebb hangjait hallatá: addig szent Pál a régi világ meghódítására indult, elvitte az új kinyilatkoztatást Athénbe és Rómába, s a pogányok apostola nevét érdemelte ki. Elmondhatjuk, hogy a keresztyénség második alapítójává lesz, mivel azt a régi polgárossultság szívébe ültette át.⁵³

A keresztyénség elve a szeretet vagy könyörületesség volt. Jézus elvet a leggyöngédebb és legtökéletesebb sza-

⁵³ Mindenki csodálkozott, hogy szent Pál újabb történetírója, Renan Ernő, Patmos elmélkedő s szelíd apostolát a keletkező keresztyénség erélyes és buzgó szervezőjének eléje teszi. Ez a cselekvő s szemlélődő élet örökös póre, mely soha el nem dől, s melyet mindenki saját egyénisége szerint ítél meg. Annýt azon-

vakban fejtegette, és különösen alkalmazásaiban éreztette. Kifejezte ezt az elvet szent Pál is, azzal a szaggatott és fönséges ékesszólással, mely Ciceróét messze maga mögött hagyja: «Ha az emberek vagy angyalok nyelvén szólnék is, a szeretet pedig nincsen én bennem, olylým lettem, mint a zengő ércz és a pengő czimbalom. És ha jövendőt tudnék is mondani, és minden titkokat és minden bölcseséget tudnék is, és ha egész hitem volna is, úgyannyira, hogy a hegyeket elvinném helyökből: de szeretet nincsen én bennem: semmi vagyok. És ha minden marhámat a szegények tápláltatására költeném is, és ha testemet a tűzre adnám is, ha szeretet nincsen bennem: semmit az nem használ nekem. — A szeretet hosszútűrő, kegyes; a szeretet nem irigykedik; a szeretet nem cselekszik álnokul; nem fuvalkodik föl. — Mindeneket elfödöz, mindeneket hiszen, mindeneket reményl, mindeneket eltűr.»⁵⁴

A szeretet és könyörület elvéből szükségkép az emberi nem egységének, az emberek egyenlőségének tana következett. Ismét szent Pál az, ki e két tant leghatározottabban és a legtöbb erélylyel fejezi ki: «Az egy testnek minden tagjai, noha sokak, mindazonáltal azok *egy* test.»⁵⁵ Hasonló képet használ Platon is *Respublikájában*, azon ket-tős különbséggel, hogy Platon ez alatt az állam egységét érti, s ez egységből az alsóbb, nyomorultabb osztályokat kizárja, míg szent Pál az emberi nem egységéről beszél, s nem zár ki senkit sem belőle. «Nincsen görög és zsidó,

ban mégis kérdezhetünk, hogy azért kevésbbé mély volt-e szent Pálban az isteninek érzete, mert a realisnak érzetét is egybekapcsolta vele, mely szent Jánosban hiányzott.

⁵⁴ I. Korinth., XIII.

⁵⁵ I. Korinth., XII. 12.

körülmetélkedés és körülmetélkedetlenség, pogány, scithiai, szolga és szabados, hanem minden és mindenkben a Krisztus.»⁵⁶ Ha van lényegileg keresztyén dogma: az az emberi testvériség dogmája.

«Mindannyian rokonok, testvérek, ugyanazon egy atyának fiai vagyunk — mondja szent Basilius (*Homel. in aliquot scripturae locos*). Atyánk, a lélek szerint, egyazon isten; anyánk, a test szerint, egyazon föld, melynek porából alkottattunk mindannyian.» Tertullianus is így kiált föl, üldözőihez fordulva (Apol. XXXIX. fej.): «Természet-től testvéreitek vagyunk; s mi keresztyének: hogy ne érdemelnők meg még inkább a testvér nevét, mikor mindannyiunknak egy atyánk van: istenünk.» A testvériség különösen a szegényekre terjed ki: «A szegények testvéreink, mert ugyan olyan nevők van, mint nekünk, s mert ők is isten képére teremtvék.» (Nazianzi sz. Gergely: *Beszéd a szegények szeretetéről*). Aranyszájú szent János hasonlókép szól (*22-dik Homilia az ephesusiakhoz írt levélről*): «Az emberi törvény elismerheti a különbségeket, melyeket fölállított; de mindez semmi az úr színe előtt, ki mindenkinek jótevője.» Ez a tan kiegyenlít és elenyésztet minden hiú társadalmi különbséget. «Hogyan dicsekedhetik valaki azzal, hogy fejedelem fia s nemes családból származik!» (*Homilia in Jerem. 12.*) Van-e még csak látszólagos ok is, hogy a véletlen ez ajándékaira büszkék lehessünk? «Az igazi nemesség, mondja nólai szent Pál, abban áll, hogy erényekben tündököljünk.»

⁵⁶ *Coloss.*, III. 11. Szent Pál még messzebbre is megy. Philemonhoz visszaküldi Onesimus rabszolgáját, s kéri, hogy szabaddítsa föl, mint fiát, mint saját testéből származót: ἐμοῦ τέκνου ὡν ἐγγένησα . . . τοῦτ' ἐστὶ τὰ ἑμαὶ σπλάγχνα.

A testvériség vagy egyenlőség e tana mindenekelőtt természetesen a szegényeket, alázatosokat és nyomorultakat hódította meg. Innen van, hogy a pogányok, kik nem értettek belőle semmit, lenézték ezt az alázatos hívő sereget, és gúnyt űztek az új tanokból. Celsus például, Origenes szerint, kikel a lenszövők, vászonfestők, vargák s az egész esztelen és durva tömeg ellen, mely magával csábítja a tudatlan anyókákat és gyermekeket. (Origenes, *adv. Celsum*, 155.) «A tudatlanokat és eszelősöket keresik, s minden habozás nélkül beismerik, hogy csak a tudatlan és alacsony sorsú embereket tudják felekezetőknek megnyerni (u. o. 44).» «Nem siralmas dolog-e, kiált fel Cecilius (*Minutius Felix*), mikor tanulatlan, műveletlen, a legközségesebb dolgokban is járatlan emberek döntenek a legmagosabb kérdések fölött?»

Egy ismeretlen író, *Philopatria* című párbeszédében, melyet gyakran Lucian művei közé sorolnak, képet ad egy keresztyén gyülekezetéről, melyben az egyik szónok oly üdvöztőt hirdet, «ki minden embert befogad, a nélkül, hogy foglalkozását kérdezné». Azután egy másik szónok lép föl, kinek se kalapja, se saruja, köpönyege pedig csupárongy. Kritias philosophus beszéli mindezt, s philosophusunk egy ízben el is látogat e varázslók gyülekezetébe: «A ház padlásáig kell fölmásznia, szűk, görbe lépcsőn; azután belép valami nyomorult odúba, a hol elrongyolt sápadt alakokat talál, kik bajról, romlásról álmodoznak.» Láthatjuk, hogy a tanultak, gazdagok, hatalmasok az első keresztyéneket durva és veszélyes forradalmároknak tartották.⁵⁷

⁵⁷ E különböző helyekre nézve sokat kölcsönöztünk Feugueray: «Az egyházi atyák demokratiája» című értekezéséből, mely azon:

De vajjon elment-e ez a nemes és emberszerető tan azon pontig, hogy az emberek társadalmi egyenlőségét is hirdesse? Szemügyre vette-e egyenesen az ó-kori világ nagy igazságtalanságát: a rabszolgaságot?

E részben, úgy hiszem, némi túlzás van az uralkodó nézetekben. A mint mondják, a keresztyénség szüntette meg a rabszolgaságot, pedig még mai nap is van rabszolgaság némely keresztyén országokban. Szemére vetik a pogány philosophusoknak, Senecának, Epiktetosnak és a többinek, hogy csak elvont elméleteket állítottak föl, nem törődve a gyakorlati következményekkel; s ugyan ekkor érdemül rójják föl az apostoloknak, hogy elméleteikből nem vonták le a végső következményeket. Valójában mit is tanít szent Pál, szent Péter és általában az apostolok? Először azt, hogy Jézus Krisztusban nincsenek rabszolgák, hanem minden ember egyenlő; azután azt, hogy a rabszolga engedelmeskedjék urának, az úr pedig legyen szelíd rabszolgái iránt. Így tehát, ha Jézus Krisztusban nincsenek is rabszolgák, azért még sem mondják szent Pál és az apostolok, hogy a földön sincsenek. Éppen nem akarom gáncsolni az apostolokat azért, hogy nem hirdették a rabszolga-fölszabadítás közvetlenül szükséges voltát; csak annyit mondok, hogy azon időknek pogány bölcsei e kérdést éppen ily módon állították föl. Seneca igaz, az embereknek csak erkölcsi, nem pedig polgári egyenlőségét hirdeté; de szent Pál is csak a Jézus Krisztusban való egyenlőségről beszél. Seneca azt mondja az uraságnak, hogy úgy bánjék rabszolgájával, mint kívánja, hogy saját magával bánjanak.⁵⁸ Nem így beszél-e szent Pál és szent

tanulmányának egyik részét teszi, melyet *Aquinói szent Tamás politikai tanairól* írt. (Páris, 1857) 217. lap.

⁵⁸ Seneca, *Ep. ad Lucil.*, 73.

Péter is, mikor az urat szelídségre, jóságra inti? A keresztyénség fölénye e kérdésben a stoicismussal szemben kizárólag csak a keresztyén szellem felsőbbségében áll; azaz a szeretetnek abban a, vallásos érzelemtől is táplált meleg hevében, mely mindkét féltől könnyebben megnyerte a kívánt eredményt: az urak emberséges voltát a rabszolgák irányában.

Ha szabad összehasonlítást tennünk, mondhatnók, hogy az apostoloknak és szentatyáknak rabszolgaságról való tana megegyezik a tulajdonról szóló tanításukkal. Tagadta a keresztyénség a tulajdont? Nem, pedig Jézus Krisztus mondá: «Ha tökéletes akarsz lenni, eredj el, add el minden marhádat, és osztogasd a szegényeknek.»⁵⁹ És csakugyan a keresztyén buzgalom első idejében a hívők közt közös a vagyon, s e közösség megmarad az apologeták idejeig.⁶⁰ Mit mond szent Justinus? «Elhozzuk minden vagyonunkat, s megosztjuk a szükölködőkkel.»⁶¹ És mit mond Tertullianus? «Minden közös köztünk, az asszonyokat kivéve.»⁶² A gazdagságot senki sem helyeselte a keresztyénség első idejében; még szent Jakab apostol is oly hevesen kifakad ellene, hogy nem nehéz szavaiból a nép

⁵⁹ Máté, XIX. 20—23.

⁶⁰ *Apost. cselek.*, II, 43, 45; IV. és köv. Nehány bíráló, mint Mosheim (*Dissert. sur l'hist. ecclésiast.*, II. k. 14. l. és Bergier (*Dict. de théol.*, V. *Communauté des biens*), azt hiszik, hogy itt csak azon közösségről van szó, mely a szeretetből fakad, s hogy a gazdag fölöslegéből segítette a szegényt. A szövegek azonban sokkal határozottabbak, semhogy azt az értelmezést megengedjék. «Minden közös volt köztük; a kiknek házaik, földeik voltak, eladták és árukat elhozták; a pénzt az apostolok lábaihoz rakták, kik azt mindnyájok közt, a szükség szerint, feloszták.»

⁶¹ Just., *Apolog.*, I. 14.

⁶² Tertull., *Apolog.*, XXXIX. fej.

lázongó engedetlenségét — az evangéliomival eléggé el-
lentétes szellemet — kiolvasni.⁶³ Az egyházi atyák tana a
tulajdonról mindig állandó és ugyanaz: a gazdag csak a
szegény javainak sáfárja, osztogatója; a mink van, az
mind istené, s nincs semmi sem, a mit valójában enyem-
nek, tiédnek lehetne mondani. Némelyek ez elveket a
végsőig viszik. «A föld, mondja szent Ambrus, egyformán
adatott a gazdagoknak és szegényeknek. Gazdagok, mi
jogon tartjátok egyedül ti tulajdonul?»⁶⁴ Egy más még
fontosabb helyen, — mert philosophiai értekezésből van
véve, — szent Ambrus egyenesen megtagadja a tulajdon-
jogot: «A természet — mondja — közös használatra
hozott létre minden dolgot. A természet megteremté a
közösség jogát. Bitorlásból keletkezett a magánjog.»⁶⁵
Mégis e merész szavak és a Krisztustól a gazdag em-
bernek adott azon tanács daczára, hogy adja el mindenét
és ajándékozza a szegényeknek, valamint az apostolok
alatti első vagyonszövetség láttára is, mondhatjuk-e, hogy
a keresztyénség kárhoztatta a tulajdont, és mondhatnók-e
ezt jogosan? Semmi esetre sem. A keresztyénség tökéletes
erénynek tekintette azt, ha valaki sajátjától megfosztja
magát; de senkinek jogát nem szüntette meg.⁶⁶ Egy esz-
ményt állított föl, mely felé az ember szabad akaratból
közeledhetik; de nem mondta, hogy általában igazságtal-
anság, ha valaki a magáét megtartja. Sőt szent Péter
határozottan elismeri a tulajdon jogát; mert az *Apostolok*:

⁶³ L. Jak., I. 9, 10, 11; II. 1, 5, 6; V. 1, 5, 6; V. 1, 2, 399.

⁶⁴ Ambr., *De Nabuthe Jesraelita*, I. fejj. 2.

⁶⁵ Ambr., *De offic.*, I. k. XXVIII. fejj. *Usurpatio ius fecit privatum.*

⁶⁶ V. ö. e részben Thonissen művét: *Le communisme et l'Église positive* (Louvain, 1861) és *L'histoire du Socialisme*, II. a. szer-
zőtől.

cselekedeteinek azon helyén, hol Ananiást és feleségét a halál sujtja, mert vagyonuk egy részét visszatartották, nem ez eltitkolás, hanem hazugságok van bűnül felróva: «Nemde, ha megtartottad volna a mezőt, monda neki szent Péter, nem maradt volna-e a tiéd; és minekutána eladtad, nem a te hatalmadban volt-e az ára?»⁶⁷ A vagyonszövetség tehát önkéntes volt, s nem kötelező. Az egyházi atyák pedig világosan kijelentik, hogy a gazdagság és a szegénység azért van rendelve, hogy a gazdagok bőkezűek s a szegények béketűrők legyenek.

Mit következtethetünk ez idézett különböző helyekből? Azt, hogy Jézus Krisztusban nincsenek szegények és gazdagok, nincs enyém és tiéd; hogy a keresztyén tökéletességben minden mindenkié; de azért a tulajdon mégis törvényes és emberi jogon alapszik. Ily értelemben kárhoztatták az egyházi atyák a rabszolgaságot is, mint az isteni törvénybe ütközöt, de tiszteletben tartották, mint a világi törvénnyel egyezőt. «A világ törvényei, mondja Aranyszájú szent János, ismerik a két faj, szabadok és rabszolgák különbségét; de isten törvénye nem ismeri; mert isten mindenkinek jót ad, s különbség nélkül mindenkinek megnyitja az eget.»⁶⁸ Így semmi kétség, hogy ha az isteni jog szempontjából nincs is rabszolgaság, az emberi jog szempontjából van. Nem hasonló tant védelmeztek-e a stoikus jogászok is, mikor törvényes voltát elismerve, a rabszolgaságot mégis természet ellen való állapotnak hirdették? Az egyházi atyák iratai bővelkednek a rabszolgaságellenes tételekben; de épp úgy találjuk sok kijelentéseket a tulajdon ellen is. Következik-e azért,

⁶⁷ *Apost. cselek.*, V. 4.

⁶⁸ Aranysz. sz. János, *Ep. ad Ephes.*, VI. 5, 8., homil. XXII, 2.

hogy a keresztyénség a tulajdont megszüntette? Az egyházi atyák azonfelül, midőn egyrészt megtámadják a rabszolgaságot, hogy az urakat emberiességre és könyörületre tanítsák, másrészt magasztalják is azt, mint a béketűrésnek és alázatosságnak kedvező állapotot. «A szolgaság az isten ajándéka, mondá szent Ambrus. Ez által tündöklék a keresztyén nép. A ki első akar lenni, legyen szolgálód.»⁶⁹ Hogy a rabszolgaságot emeljék, emlékezetbe hozták a kitett Mózeszt, az eladott Józsefet, a fölfeszített Krisztust; s e példák által a rabszolgaság oly nemessé vált, hogy ez állapot jogtalansága miatt már panaszra sem volt ok.⁷⁰ Aranyaszájú szent János nem is tartózkodik levonni azt a következtetést, hogy a rabszolgaság jó, mert a keresztyénnek érdemszerzésre nyújt alkalmat. «Miért, mondja, hagyta meg az apostol a rabszolgaságot? Hogy titeket a szabadság jelességére tanítson. Mert a mint nagyobbserű és csodálatra méltóbb, sértetlenül megőrizni az égő kemenczében a három ifjú testét: épp úgy nagyobb csoda és dicsőség, nem elnyomni a rabszolgaságot, hanem még annak kebelében is föltüntetni a szabadságot . . .» «Ezért parancsolja az apostol, — mondja tovább, — hogy rabszolgák legyenek. Ha rabszolgákul nem maradhatnánk igaz keresztyének, mily szép alkalom volna ez, hogy a pogányok vallásunk gyöngeségét megtámadják! Ellenben bámulni fogják erejét, ha látják, hogy a rabszolgaság által semmi kárt sem szenved . . .»⁷¹ «A keresztyén rabszolgák nem is kívánják ezt uraiktól (a fölszabadítást hat év után,

⁶⁹ Ambrus, *De parad.*, XIV. 72. §.

⁷⁰ Wallon, *Histoire de l'esclavage*, III. kötet, III. rész, VIII. fejt. 325. l.

⁷¹ Ar. sz. János, *Genes. serm.* V, 1. V. ö. *Ep. I. ad Corinth.*, homil. XIX. 4.

a zsidó törvény szerint), mert az apostolok azt rendelik, hogy a rabszolgák maradjanak uraiknak alárendelve, ne hogy isten nevében káromlás essék.»⁷²

Ime végül Lactantiusnak egy mondása, mely feltűnő módon bizonyítja a tulajdonról és rabszolgaságról való első tanoknak azonosságát. «Isten, ki az embereket alkotta, azt akarta, hogy mind egyenlők legyenek. A mint egyenlően árasztja mindenkire világosságát, mindegyiknek igazságosságot és erényt is adott. *Isten előtt nincs úr és szolga*, mert ő mindnyájunk közös atyja lévén, mi mind szabadok vagyunk. *Isten előtt nincs más szegény*, mint az, kiből nincs igazság, s nincs más *gazdag*, mint az erényekben bővelkedő.» A római birodalom bukását, Lactantius szerint, az osztályok között fönnálló túlságos egyenlőtlenség okozta. «Egyenlőség nélkül nincs haza.» De mily egyenlőségről akar beszélni? A gazdag és szegény, az úr és szolga egyenlőségéről? «Hát köztetek, mondaná valaki, nincsenek-e *gazdagok* s *szegények*, *urak* és *rabszolgák*? Nincs-e valami, a mi őket egymástól megkülönbözteti? *Nincs semmi*, s azért mondjuk testvéreink egymást, mert egyenlőknek hisszük magunkat. Mert mi az emberi javakat nem a test szerint, hanem a lélek szerint mérjük; s bármilyenek is a testi különbségek, köztünk nincsenek rabszolgák, csak testvérek a lélekben; társak a vallás szolgálatában.»⁷³

Az egyházi atyák tehát ugyanegy szempontból tekintették a rabszolgaságot és a tulajdont. Mindkettő oly dolog, mely az ártatlanság és tökéletesseg állapotában nem létezhetik; de az emberiség mai állapotában létezik s meg-

⁷² Aug., *Quaest. in Exod.*, LXXVII.

⁷³ Lactan., *Institutiones divinae*, lib. V. cap. XIV, XV.

is van engedve. A gazdagnak azt tanácsolták, hogy mondjon le gazdagságáról; az úrnak, hogy szabadítsa föl rabszolgáit; a szegénynek meg a béketűrést, a rabszolgának az engedelmisséget kötötték szívére. Az úr és szolga különbsége tehát szent Pál s az apostolok előtt semmivel sem igazságtalanabb, mint a gazdag és szegény közötti különbség; és a társadalmi egyenlőség az ő szempontjokból nem értelmezhető másképp, mint az első vagyonszösség tana. Igaz, hogy Jézus Krisztusban minden ember a másíknak testvére, és rabszolga nincs; de Jézus Krisztusban nincs is senkinek tulajdona. A világban azonban, rabszolgaság és tulajdon két egyaránt törvényesnek elismert intézmény. A keresztyénség kétségtelenül sok rabszolgát fölszabadított; de csak oly módon, mint a hogy sok kórházat is alapított: a szeretet és nem a jog nevében. Ez lényeges különbség, mely nélkül nem lehet megérteni, hogyan ismerhették el a rabszolgaságot jogosnak a legnagyobb keresztyén tudósok, mint szent Ágoston, szent Tamás és Bossuet? ⁷⁴

Minél jobban elterjedt a keresztyén társadalom, minél inkább átfogta — hogy úgy mondjuk — az egész világot, annál inkább alkalmazkodnia kellett a polgári társadalom föltételeihez, s az első idők lelkesedéséből is annál többet kellett fölláldoznia. Innen van, hogy alexandriai Kelemen

⁷⁴ «Csak közvetett módon és tanai következményei után — mondja Renan (*Marc-Aurèle*, 609. l.) — volt nagy hatása a keresztyénségnek a rabszolgai állapot javítására, s végre a rabszolgaság megszüntetésére... A rabszolgában erkölcsi értéket elismerni, annyi, mint elnyomni a rabszolgaságot... Abban a pillanatban, mikor a rabszolgának egy vallása van az úrral, a rabszolgaság végéhez közeledik.» Azonban nem végződik oly hamar, mert láttuk a közel multban s fönnáll még ma is.

enyhíteni törekszik az evangéliom szavait a gazdagokról; szent Ágoston pedig a tulajdonnak és a rabszolgaságnak egyenesen alapot keres; az elsőnek a magánjogban, a másodiknak az eredendő bűnben.

Alexandriai Kelemen, «*Melyik gazdag üdvözülhet?*» című értekezésében meghatározni törekszik az evangéliomi mondás értelmét, mely szerint «a gazdag nem mehet be a mennyek országába», és azt a másik mondást: «Add el a mid van, s oszd el árát a szegények közt». E szavak, szó szerint véve, nyugtalaníták a gazdagokat. Szent Kelemen megnyugtatta őket. A betűszerinti értelem helyébe a képest teszi, a vagyon kiosztása helyébe a vagyon megvetését. «Hogyan kell értenünk e szót: *add el a mid van?* Azt jelenti-e ez, hogy eldobjuk magunktól minden gazdagságunkat, és lemondjunk pénzünkéről? Azt nem; csak annyit, hogy vessünk ki elménkből a gazdagságról való minden hamis képzetet, az arany szertelen szeretetét, a fukarság mocskát, a nyugtalanságot, a korszak e tuskéit... Nem oly nagy dolog, gazdagság nélkül élni. Különben azok, kiknek semmijök nincs, kik istent és isten igazságosságát nem ismerve, az útszélen koldulva tengődnek, a legboldogabb s legvallásosabb emberek volnának már pusztán azért, mert a szegénység terhe nehezül rájuk. De nem is új dolog a gazdagságról lemondani és azt a szegények közt elosztani; már a Megváltó eljövetele előtt sokan megtették ezt, vagy azért, hogy a tudománynak s a holt bölcseségnek éljenek, vagy hogy pusztá hiúságból híressé tegyék nevöket, mint Anaxagoras, Demokritos, Krates. Lehet, hogy a régiek közül sokan adtak példát a bőkezűsége és vagyonuk föláldozására; de azt is el kell ismerni, hogy a gazdagság megvetésére is már sokan adtak példát és tanítást, s hogy nagyon megszorítanók Krisz-

tus tanításának értelmét, ha ily módon akarnók azt fölfogni. Midőn Jézus Krisztus azt mondá a gazdagnak: «add el jószágodat», nem csak azt kívánta, hogy a gazdagság szeretetéről mondjon le, hanem magáról a gazdagságról. Már szent Kelemennél látjuk tehát azt az irányzatot, mely az élet szükségleteit számba venni kész. A következő elvek például nagyon észszerűek, de azért az apostoli lelkesedéstől már a lehető legtávolabb állanak. «Nem jobb-e — úgy mond — ha a balsors viszontagságainak elkerülése végett mindenki megtart magának egy közepes vagyont, és a többivel segíti azokat, kik szükségét szenvednek? Milyen különbséget lehetne tenni az emberek között, ha senkinek sem volna semmije? Ha egyrészt a könyörületesség kötelességeinek pénz nélkül eleget nem tehetünk, másrészt pedig a gazdagság tiltva van: nincs-e ebben ellenmondás? Nem oda megy-e ez ki, mintha azt mondanák, hogy adjunk, ne is adjunk, tápláljuk a szegényt, ne is tápláljuk, osztozzunk a vagyonban, ne is osztozzunk?» Szent Kelemen e szavakkal végzi: «Mivel a gazdagság magában véve se nem jó, se nem rossz, nem kell azt kárhoztatnunk... Ha írva van, hogy mondjunk le a gazdagságról és adjunk túl vagyonunkon, e szavak alatt szenvedélyeinket és rossz ösztönünket kell érteni.» Ez a mérsékelt és józan tanítás győzelmeskedett végre az egyházban; nem kárhoztatta többé a gazdagságot, s nem kívánt az emberektől lehetetlenséget. Megengedte, hogy tartsa meg mindenki a magáét, de vallásos lélekkel, s a szegények javára csak a fölösleget kérte. Az emberi gyöngeségek iránti elnézésből meg kellett ezt az engedményt tenni az egyháznak, mihelyt a művelt világ egészen keresztyénné lett.

Szent Kelemen tehát elismeri azt a jogot, hogy az ember bírhat vagyont, meg is tarthatja s mérséklettel élvez-

heti azt. Szent Ágoston már a tulajdonjogot törekszik megmagyarázni. «Mily jogon bírja valaki azt, a mit bír? Nemde, emberi jogon? Mert isteni jog szerint a gazdag és a szegény egy agyagból vannak teremtvé, s ugyanaz a föld hordozza mindakettőt. Ennél fogva emberi jog szerint mondhatjuk csak: ez a föld az enyém, ez a ház az enyém, ez a rabszolga az enyém. Az emberi jog azonban nem más, mint a császári jog. Miért? Mert az emberi jogot az isten a császárok és a királyok útján közli az emberi nemmel. Töröld el a császárok jogát, s ki meri mondani: ez a föld az enyém, ez a rabszolga az enyém, ez a ház az enyém? . . . Ne monddad tehát: mi közöm a királyhoz? mert akkor nem lesz közöd saját tulajdonodhoz sem. Mert a királyok jogából következik a tulajdon bírása is. Ha tehát azt mondd: mi közöm a királyhoz, ez annyi, mintha azt mondanád: mi közöm vagyonomhoz? Egyenesen lemondasz azon jogról, melynek erejéből tulajdonod lehet.»⁷⁵ E szövegből látható, hogy szent Ágoston szerint a tulajdon a positiv jogon s nem a természet jogán alapszik, s csupán a polgári hatalom tekintélyén nyugszik.

A rabszolgaság kérdésében is szent Ágoston adja a legszabatosabb s legfontosabb véleményyt. Az apostolok tanítása által fölvetett nehézséget megszüntette; kimutatta a kétértelműséget, mely az egyenlőségnek az egyházi atyáktól fölidézett elvében rejlik, s megalapítja azt az elméletet, mely a középkoron át a XVII. századig érvényben állott.

Az igazi keresztyén eszme szerint az uralkodásnak csak

⁷⁵ August. in *Evang. Joannis*, Tract. VI, 25, 26. V. ö. még Hilariushoz írt levelét (CLVII. levél): «Jézus Krisztus különbséget tesz a szabályok megtartása és egy magasabb tökéletesség közt.»

az alárendeltek érdekében van helye; a kormányzat tulajdonkép a kormányzottaknak teljesített szolgálat. Ez a természet rendje. Isten azt akarta, hogy az ember az állatokon uralkodjék; de nem azért teremtette, hogy embertársai fölött hatalmaskodjék. Szent Ágoston szerint az eredendő bűn fölforgatta a természet rendjét; s most a szolgaság járma jogosan nyomja a bűnös vállait... A bűn a szolgaság szülője, nem a természet... A természet állapotában, mikor isten az embert teremté, senki sem rabszolgája se az embernek, se a bűnnek; a rabszolgaság tehát büntetés... Ezért inti az apostol a rabszolgát, hogy engedelmeskedjék urának, szolgálja jó szívvel s jóakarattal, hogy ha már szolgaságából föl nem oldathatik, mint szolga is szabad lehessen, szeretetből szolgálva urát, nem pedig félelemből, mindaddig, míg csak az igazságtalanságok meg nem szűnnek, az emberi uralom meg nem semmisül s el nem érkezik az idő, mikor az isten minden lesz mindenkben.»⁷⁶

Ez elméletben a következő pontokat kell megjegyeznünk. Először is a rabszolgaság természeti jog szerint igazságtalanság. Ez ellenkezik Aristoteles tanával, de meg egyezik a stoikusokéval. Másodszor, a rabszolgaság, mint a bűn következménye, jogos. Ez az elv új és szent Ágoston sajátja. A rabszolgaságnak alapot talált, s ez nem a természeti egyenlőtlenség, nem a közmegegyezés, hanem a bűn. A rabszolgaság nem múló tény, melyet egy időre föltételelesen elfogadunk, hogy társadalmi forradalmat ne idézzünk elő, hanem természetünk romlása folytán természetessé vált intézmény. Harmadszor, nem mondhatjuk, hogy a rabszolgaságot, mint bűnből eredőt, Jézus Krisz-

⁷⁶ *De civ. Dei*, XIX, 14—15.

tus lerombolta, mert lerombolta a bűnt is. A bűn Jézus Krisztus után is fönmaradt, s így a bűnnek következményei: a betegség és a halál is élnek. A rabszolgaság is e következmények egyike, tehát szükséges. Mi több, szent Ágoston azt mondja, hogy fönmarad az mindaddig, míg csak az igazságtalanság meg nem szűnik, s a földön az emberek uralmának vége nem lesz. A meddig azonban a társadalom fönnáll, nem fog elmúlni az emberi uralom se, mert mindig lesznek néhányan, kik a többieknek parancsolni fognak; a rabszolgaság tehát addig fog fönnállani, míg a társadalom. De hát mely időpontban fog az emberek uralma megszűnni? Szent Ágoston azt mondja: «Azon a napon, a mikor isten mindnyájunk szívében lesz.» E nap azonban csak akkor következik be, midőn a századok betelnek. Tehát egyedül az égi Sionban nem lesz rabszolgaság, mert csak itt leszünk mindnyájan egészen istenben. Szent Ágoston érvelése e szerint a rabszolgaság föntartása mellett szól, s véleménye nem érdemelne meg, hogy az egyházi atyák annyi ellenkező bizonyításával szemben oly gonddal kiemeljük, ha nem tudnók, milyen nagy hatalma és tekintélye volt neki a középkorban. Arisztoteles és szent Ágoston a rabszolgaság mellett fölhozott bizonyítékaikkal az eszmék fejlődését e kérdésben tíztizenkét századon át akadályozták s késleltették.

Most már e fejtegetésekből mi a következés? Tagadni akarjuk talán, hogy a keresztyénségnek a rabszolgaság eltörlésében a legnagyobb része volt? Éppen nem. Nincs oly tan, mely nézetünk szerint többet tett volna az emberiség érdekében, s minden nehézség nélkül elismerjük, hogy szükségesebb volt a rabszolgát erkölcsileg s vallásilag emelni, mint neki a polgári egyenlőséget megadni. De minthogy itt az eszmék és vélemények történel-

mét adjuk, méltányos és szükséges dolognak látjuk, a tanok szabatos értelmét megállapítani. És mily eredményre jutottunk? Arra, hogy az úr és szolga egyenlőségét csak a vallási, az isteni jog szempontjából hirdette a keresztyénség; csak egyedül Jézus Krisztusban egyenlő a szolga és az úr. Ez egyenlőség kétségkívül több volna az elégnél, ha az isteni jogot, az ég jogát szigorúan alkalmazni lehetne a földön; és ha a keresztyén társadalom megmaradt volna annak, a mi az első időkben volt, kétségkívül a tökéletes egyenlőséget is megalapította volna, mint a hogy a vagyon közösségét sikerült volt megalapítania. Midőn azonban a keresztyén társadalomból az egész világ társadalma lett, az egyenlőség lehetetlenné vált; a mennyek országa a földi országgal egyesülvén, amaz az utóbbi törvényeinek hódolt. Innen eredt a megkülönböztetés az isteni rend és az emberi rend között; amott nincs úr és szolga; emitt pedig a bűn következménye föntartja az egyenlőtlenséget. Ezért van, hogy a rabszolgaságot, noha a gyakorlatban szelidítve, elméletben elfogadják a scolastikusok, védelmezi a XVII. században Bossuet, s a keresztyén hittudósok tekintélye még ma is föntartja némely keresztyén tartományokban. Az egyházi atyák hibája, ha szabad így szólnunk, az volt, hogy az isteni jog, e mystikus s nem e világból való jog között és a pozitív emberi jog között nem vették észre a természeti jogot, mely tisztán és egyszerűen kijelenti, hogy ember más embernek rabszolgája nem lehet, mert ez jogtalanság; hogy ez állapotot ugyan az egyik fél könyörületessége, a másik fél béketűrése elszenvedhetővé, sőt nemessé, jelessé teheti, de soha sem jogossá; s hogy a bűnnek semmikép sem lehetett az a következménye, hogy egyik embert a másik eszközévé alacsonyítsa. Ez elveket azonban csak a

XVI. és XVIII. század óta hirdették s védelmezték, és csak ez idő óta lehetett reményleni a rabszolgaságnak végleges eltűnését.

A természeti jogot az egyházi atyák nem csak a rabszolgaság, de a tulajdon kérdésében is szem elől tévesztették. Mit mondanak ugyanis? Azt, hogy Jézus Krisztusban az enyém s tiéd különbsége nem létezik. Teljesen igaz; az isteni rendben, a véghetetlen könyörületesség világában, hol az emberek mind istenben lakoznak, a javak különbsége és az egyenlőtlenség lehetetlen volna. Az egyházi atyák azonban jól látták, hogy a dolgok ilyen állapotára ide lenn meg nem valósítható. Tehát mit tettek? A tulajdont az emberi, a positiv, a császári jogra alapították. Ebből keletkezett az a dilemma, a melybe jutottak: vagy törvényes a rabszolgaság, mert, mint a tulajdon, a polgári törvényeken alapszik; vagy pedig jogtalan a tulajdon is, mert Jézus Krisztusban épp oly kevésbé vannak szegények és gazdagok, mint urak és szolgák. Ellenben a természeti jog szerint ugyanazon elv, mely jogossá teszi a tulajdont, jogtalannak bélyegzi a rabszolgaságot. Míg az egyházi atyák e két intézményt ugyanegy időben ugyanazon egy elvből mentik vagy elítélik, a természeti jog csak az egyiket ismeri el, a másikat pedig elutasítja. A tulajdon jogos dolog, épp azért utópia és barbárság a vagyonszövetség; utópia, ha azt hisszük, hogy egyetemes beleegyezésből származhatik; barbárság, ha erőszakkal követeljük. A rabszolgaság jogtalan dolog, s azért nem is utópia a rabszolgaság eltörlésének kérdése. Mert ha a keresztyén társadalom nem bír is fölemelkedni a szeretet és könyörület eszméjéig, a jogtalanságtól mégis megszabadulhat, és meg is kell szabadulnia. Végre, ugyanazon elvekből folyólag kétféle egyenlőtlenség van: az úr és rabszolga egyenlőt-

lensége, mely teljesen jogtalan; és a szegény s gazdag egyenlőtlensége, mely nem jogtalan, de melyet az emberek jó akarattal és méltányos törvényekkel lehetőleg enyhíteniök kell.

Ugyancsak a természeti jognak figyelmen kívül hagyása vagy nem ismerése, a keresztyén tant egy más kérdés tárgyában is visszafejlesztette, mely pedig nem kevésbé fontos, mint a rabszolgaság. Értjük a lelkiismereti szabadság kérdését. Itt is szent Ágoston jelöli a megállapodás illetőleg a visszafejlés pontját.

A lelkiismereti szabadság kérdése, melyet az ó-kor alig ismert, akkor kezdett fölmerülni, mikor a keresztyének, vonakodván a bálványoknak áldozni, mintegy magát a birodalom fölségét látszottak megtámadni. Elvök volt: «inkább az istennek engedelmeskedni, mint az embereknek»; és ha politikai szempontból hű alattvalók maradtak is, a vallási dolgokban nem engedtek. Így származott a lelkiismereti szabadság kérdése. Ez a gondolat lelkesíté az apologétákat. «A közös jogot kívánjuk, mondá Athenagoras; azt kívánjuk, hogy ne gyűlöljenek és üldözzenek azért, mert keresztyéneknek mondjuk magunkat.»⁷⁷ «Egyedül a vallás az, mondja Lactantius, melyben a szabadság lakozik. A vallás mindenek fölött benső, minden kényszeretől ment, és senkit sem lehet arra kényszeríteni, hogy olyat imádjon, a mit nem akar. Színlelhet ugyan imádat, de akaratában független marad. Néhányan, a szenvedéstől való félelmökben, vagy tényleges kínzás következtében részt vehettek ugyan a kárhozatos áldozatokban... de megszabadulva, újra visszatértek istenökhöz, kit imával és könnyekkel iparkodtak megengesztelni.»⁷⁸ Ter-

⁷⁷ Athenag., *Apolog.*, 2.

⁷⁸ Lact., *Épít. Divin. Inst.*, C. LIV.

tullianus szavai még nevezetesebbek: «Vajjon dicsőségére válik-e, mondja, a hitetlenségnek, hogy lenyűgözi a vallás szabadságát, megtiltja, hogy istenemet szabadon választ-hassam, s kényszerít nem tisztelni azt, a kit tisztelni akarok, és tisztelni azt, a kit nem akarok tisztelni. Kierős-kolt tisztelet pedig senkinek sem kell, még az embereknek sem . . . Nem igazságtalan dolog-e, ha szabad embereket akaratom ellen áldozni kényszerítenek?»⁷⁹

Ezek voltak a harczoló egyház tanai. De milyenekké lettek a győzelem után? Az egyház kivívta a maga jogát; vajjon a vele ellenkező tanoknak is megfogja-e adni ugyan-azon jogot? Az első időkben nem mondhatni, hogy az egyház a türelem és szelídség elveit megtagadta volna. Még Aranyhajóú szent Jánosnál is szép szavakat találunk a lelkiismereti szabadság mellett; de a katolikusok s az ariánusok viszálya, és Afrikában a katolikusok és donatisták küzdelme újra fölidézte a türelmetlenséget és üldözést. Vagy talán az eretnekek adták rá az első példát? Lehet; de csakhamar a latin egyház legnagyobb tudósa, szent Ágoston, írta meg annak elméletét. Az ő nevének tekintélye alatt ez az elmélet a középkor minden iskolájába behatott, táplálta a XVI. század fanatizmusát, és hivatkoztak rá katolikusok, protestánsok egyaránt. Szent Ágoston neve még a XVII. század vitatkozásaiba is bevégyült, mikor a lelkiismereti kényszer jogáról folyt a pör. Véleményének történeti fontosságát e kérdésben tagadni tehát nem lehet.

Szent Ágoston eleinte nem pártolta a hit kérdésében az erőszakot. «Első véleményem az volt, — mondja, — hogy senkit sem kényszeríthetni erővel Krisztus közösségébe

⁷⁹ Tertull., *Apol.*, XXIV fej., *ad Scap.*, II. fej.

belépni, hogy szóval kell hatni, vitatkozással győzni, ne-hogy hamis katolikusokat neveljünk azokból, kiket nyilvános eretnekeknek ismertünk.»⁸⁰ Azóta azonban más véleményre jutott, mondja, nem ellenkező érvek, hanem a tények tanulsága útján. Kis városkája például, mely azelőtt Donatus tévtanában leledzett, épp oly lelkesen csüggött később az igaz hiten, mikor császári törvények a katolikus hitre visszatérni kényszerítették.⁸¹ Ez a példa és több más is arra a gondolatra hozta, hogy maguknak az eretnekeknek érdekében cselekszünk, ha őket hitők megváltoztatására kényszerítjük. Ha máskép cselekednénk, folytatja, rosszal fizetnénk rosszért. Ha azt látnók, hogy egy ellenségünk lázas önkívületben a mélységnek szalad, nem rosszal fizetnénk-e a rosszért, ha az örvénybe hagy-nók bukni, a helyett, hogy megkötözve megmentenők?»⁸² Mindenkinék, igaz, nem használ ez üdvös gyógyszer; de lemondjunk-e mindannyiról azért, mert néhányan gyógyíthatatlanok?»⁸³ Nem mindig jó barát az, a ki kímél, s nem mindig ellenség, a ki sujt. Barátainktól kapott sebek többet érnek, mint ellenségeink csalfa csókjai. Többet ér szigorúsággal szeretni, mint szelídséggel csalni. Ember-hez sokkal méltóbb dolog, kivenni annak a szájából a kenyeret, a ki, ha kenyéréről biztosságban van, elhanyagolja

⁸⁰ Epist. XCIII, 17; CLXXXV, VII, 25. Nonnullis fratribus videbatur, in quibus ego eram, non esse petendum ab imperatoribus ut ipsam hæresim iuberent omnino non esse.

⁸¹ Ep. XCIII, 1. De multorum correctione gaudemus, qui tam veraciter unitatem catholicam tenent atque defendunt, et a pristino errore se liberatos esse lætantur. CXIII. Ita huius vestræ animositatis perniciem detestari, ut in ea nunquam fuisse credatur.

⁸² Ep. XCIII, 2.

⁸³ Ep. XCIII, 3.

az igazságot, mint együtt enni vele, hogy tovább is az igazságtalanság csábításaiban maradjon.⁸⁴

A donatisták ügyök igazságának bizonyításául azon üldözésekre hivatkoztak, melyeket el kellett szenvedniök. Ámde nem elég üldözést szenvedni, hogy az embernek már azért igazsága legyen. Azt mondotta ugyan az Úr, hogy: «Boldogok, kik üldözést szenvednek; de hozzá tette még azt is: *az igazságért.*»⁸⁵ Néha az üldözött az igazságtalan, s az üldöző az igazságos. Megtörténhetik, hogy a jók üldözik a rosszakat, mint a rosszak is üldözhetik a jókat; de ezek igazságtalanságból üldöznek, amazok igazságos szigorúságból; ezek kegyetlenül, amazok mérséklettel.⁸⁶ Jók és rosszak ugyanegy dolgot művelhetnek, de különböző célokból: Pharaó és Mózes mindketten üldözték a zsidó népet; de az egyik zsarnokságból, a másik pedig szeretetből.⁸⁷ Igaz, hogy nem olvassuk az evangéliumokban, hogy az apostolok valaha kívántak volna valamit a föld fejedelmeitől, az egyház ellenségei ellen. De hogy is tehették volna, mikor a föld fejedelmei még azon időben nem voltak keresztyének?⁸⁸ Az egyház történelme a Nabuchodonozorében van példázva, ki hitetlensége idejében hamis bálványok imadására kényszeríté a hívőket. Az igazságtalan üldözés képe ez, a melyet a pogány császárok indítottak a keresztyének ellen. Megtérése után hasonló büntetést szabott az istenkáromlókra; ez meg azon üldözés példája, me-

⁸⁴ Ep. XCIII, 4.

⁸⁵ Ep. XCIII, 8; CLXXXV, 8.

⁸⁶ Ep. XCIII, 8.

⁸⁷ Ep. XCIII, 6.

⁸⁸ Ep. XCIII, 9. és CLXXXV, v, 19.

lyet a keresztyén császároknak kell követniök az eretnekek ellen.⁸⁹

Mondják, hogy a szent-írás nem jogosít föl az erőszak alkalmazására. De nincs-e megírva: «Kényszerítsd belépni mindazokat, a kikkel találkozol.» Avagy nem kényszerítette-e Krisztus is Pál apostolt az igazság imadására?⁹⁰ Nem mondja-e maga Jézus: «Senki nem jó hozzám, ha csak atyám nem kényszeríti felém.»⁹¹ Végül maga isten sem kímélte saját fiát, s átadta hóhérainak.⁹² *Deus proprio filio non pepercit.*

Ilyenek azok a bizonyítékok,⁹³ vagy helyesebben mondva sophismák, melyeket szent Ágoston használt, a nélkül, hogy gyanította volna azon szomorú eredményeket és sajnálatos következményeket, melyeket azoknak magok után kellett vonniok. E tanok nem csak a természeti jogot támadják meg, melylyel akkor senki sem törődött, hanem magukat a keresztyén elveket is, melyeknek valódi értelmét teljesen meghamisítják. Itt tűnik föl először a *compelle intrare* elve, és pedig erőszakos és durva értelmében. A villám, mely szent Pálra sujtott, bátorításul szolgált, hogy tűzzel vassal lépjenek föl az eltévedt lelkiismeret ellen. Az isteni kegyelem titokzatos és benső vonzalma, mely azt mondatja Jézus Krisztussal: «Senki nem jó hozzám, ha csak atyám nem kényszeríti felém», — szent Ágos-

⁸⁹ Ep. XCIII, 9. és CLXXXV, II, 8.

⁹⁰ Ep. XCIII, 5. és CLXXXV, VI, 22.

⁹¹ Ep. XCIII, 5.

⁹² Ep. XCIII, 7. és Ep. CLXXXV, VI, 22. ugyanazon eszme más formában: «Quis enim nos potest amplius amare, quam Christus, qui animam suam posuit pro ovibus suis.»

⁹³ Ugyane bizonyítékokat találjuk a CLXXXV. levélben. *De correctione Donatistarum.*

ton szerint a világi hatalom által gyakorolt külső kényszer példaképe és igazolása lesz. Végre egy szentségtörésnek is nevezhető hasonlat által az istenfia áldozatát is biztatásul használja föl szent Ágoston, midőn arra hív föl, hogy ne kíméljük testvéreinket, mert isten sem kímélte a saját fiát.⁹⁴ A keresztyén philosophia ilyenépen, minél számosabb lélekre terjed ki hatalma, s minél inkább növekszik tekintélye annál többet veszít lassanként a testvériesség és szelidség azon csodálatos szelleméből, mely az apostolok és vértanúk dicsósége volt.

Az egyház, szerencsésen megkülönböztetvén a parancsot a tanácstól, módot talált arra, hogy a kezdetleges egyház testvéries elveit a fönnálló társadalomhoz alkalmazza. Ez által az életközösséget eszménynyé tette csupán, melyet követni csak az egyének szabad akaratától függ s a gazdagoknak a szegények iránti könyörületességétől. Némely túlzó felekezet azonban szószerint vette az evangéliomnak s az apostoloknak a tulajdon és a gazdagságra vonatkozó tanait, és a vagyonközösség elvét hirdette s tényleg gyakorolta is. Némelyek a közösséget egészen anyagi oldalról értelmezték, s nem úgy fogták föl, mint áldozatot és lemondást, hanem mint visszatérést a természet törvényeihez, mi által, a mint mondják róluk, egészen a nőközösségig jutottak el. Ilyenek voltak Karpokratesnek, egy félig keresztyén, félig pogány felekezet vezérének elvei, ki mai socialistáinkkal egészen hasonló tanokat vallott: «A természet, mondá, minden dolog közösségét és egysé-

⁹⁴ Schiller *Don Carlos*ban a főinquisitornak II. Fülöppel való párbeszédében mondja a Staël asszonytól méltán megbámult szavakat: «Isten sem kímélte saját fiát.» Staël asszony és valószínűleg Schiller sem gyanította, hogy e mondás már sz. Ágostonnál előfordul.

gét hirdeti. A közösség isteni törvény. Az emberi törvények, melyek a föld, a vagyon, az élet, az asszony közösségének ellenszegülnek, a dolgok törvényes rendje vétkes megszegésének és a természet törvényei nyilvános megsértésének tekintendők.»⁹⁵ Karpokrates szerint: isten oltotta belénk a szenvedélyeket; azok sugalmát követni tartozunk, hogy engedelmeskedjünk a teremő törvényeinek. Karpokrates fia, Epiphanes, tovább fejleszté atyja elveit: «A nap, mondá, minden állatnak világít; a föld a maga gyümölcsét és jótéteményeit minden lakójának kínálja; mind egyenlően kielégítheti szükségleteit; mind ugyanazon boldogságra hivatott . . . Csak a tudatlanság s a szenvedélyek hozták a rosszat a világra, megbontva az eredeti egységet és közösséget. A tulajdon és a kizárólagos birtok eszméje nem illik a világsszellem tervébe; az csak az emberek műve.»⁹⁶ A karpokratismusból azután a barbár nevű felekezetek egész tömege származott (*Anxiotaktok, Barbonok, Adamiták, Agapetek, stb.*), melyek elfogadták annak elveit. Sőt úgy látszik, némely városokban ez eretnekek majdnem hivatalos befolyásra vergődtek. Kyrenæ környékén legalább egy föliratot találtak, mely a communismus egész társadalmi formuláját magában foglalja: «A vagyon és a nő közössége az isteni igazság forrása, és a közönséges fölé emelkedett emberekre nézve tökéletes boldogság.»⁹⁷ Egy másik felekezet, a nikolaitaké, a mellett, hogy Karpokrates híveivel együtt,

⁹⁵ Alex. Kelemen, *Stromates*, III.

⁹⁶ Alex. Kelemen, *Stromates*, III, 2. Lásd Pluquet, *Dictionnaire des hérésies*, az *Epiphanes* cikket.

⁹⁷ Lásd Matter, *Histoire du Gnosticisme*, XIV. ábra. — Alexandriai Kelemen, Epiphanes tanának foglalatában így szól: *Λέγει τῇν διακρίσιν τὴν κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος*, VII, 2, 6.

a vagyonközösséget hirdette, a test rehabilitációját is tanította, mint később Saint-Simon hívei, s ajánlotta a prostitutiót, hogy a test megaláztassék, és mint állítják, azt tanítá, hogy a léleknek a gyönyörökbe kell merülnie, hogy a test békóiból szabaduljon. Ilyeneknek mondatnak ez eretnekek tanai, bár mi csak ellenfeleik állításaiból ismerjük azokat.

Egy másik tekintélyesebb és híresebb felekezet, a *pelagianusoké*, ha nem vonta is le a föntebb jelzett erkölcstelen következtetéseket, megtámadta mégis az egyéni tulajdont. Pelagius szó szerint vette az evangéliom tanításait, s azt hirdette, hogy a gazdagoknak nincs részök isten országában.⁹⁸ Idézte a szentírás mindazon helyeit, melyekben fenyegetés foglaltatik a földi javak halmozói ellen. Ez is ama pontok egyike, melyekért szent Ágoston megtámadta a pelagianismust, mely az ephesusi egyetemes zsinaton (421) átok alá is vettetett. A communismus tehát soha sem volt az egyház hivatalos tana, mely a testvériség dogmáját mindig szellemi és erkölcsi értelemben vette; a társadalmi rend lényeges alapjait nem ingatta meg soha; a tulajdont tisztelte és föntartotta. Csakhogy, sajnos, megmaradt, mint láttuk, a rabszolgaság, és mivel ez, mint társadalmi intézmény, nem volt soha kárhoztatva, némileg megfogyván az európai világban, gyűlöletesebb alakban született újra másutt, keresztyén kormányok ösztönzése és védelme alatt.

Az apostolok politikája. — Az erkölcsi és társadalmi tanok után forduljunk most az apostolok és a szentatyák politikai tanaihoz. Szent Pálnál kell keresnünk e politika alapel-

⁹⁸ Luk., VI, 24: «Der jaj nektek gazdagoknak! Jaj nektek, kik megteltetek!» «Mert hajókötéll könnyebben megy át a tű fokán, mint gazdag a mennyországba.»

veit. Ismeretes az a híres mondása, melyet annyiszor idéztek, czáfoltak, oly sokféle értelemben magyaráztak s valóban magyarázhattak is: «Minden lélek a felső hatalmasságoknak engedelmes legyen; mert nincsen hatalmaság, hanem istentől, és a mely hatalmaságok vagynak, istentől rendeltettek . . . A fejedelem isten szolgája és bosszujának megállója.»⁹⁹ Mit jelentenek e szavak? Magukban foglalják-e a hatalom isteni eredetének elvét és korlátlanságának igazolását? Vagy összeegyeztethetők-e, mint a középkor theologusai hitték, a nép szabadságával is, és eltérnek-e némely megszorítást?

Mint láttuk, az egyenlőség elvileg föltétlen a Krisztus országában, az elsők az utolsók, egyik sem uralkodik a másikon. De hát e földi világról való-e ez az ország? Éppen nem. A földön meg kell adni a császárnak, a mi a császáré. Ez az evangéliom politikája. Mit mond most szent Pál? Azt, hogy minden hatalom istentől való, hogy a fejedelem isten szolgája, s hogy a fejedelemnek ellenszegülni annyi, mint istennek ellenszegülni. A fejedelem tehát istent képviseli a földön, s ebben látszik feküdni a hatalom isteni jogának elve. De jegyezzük meg, hogy mikor szent Pál *omnis potestast* említ, nem magyarázza meg, milyen hatalomról akar beszélni, s bizonyos, hogy ez a kifejezés alkalmazható az emberek közt fönnálló mindenféle hatalomra. Igaz ugyan, hogy szent Pál fejedelemről beszél s így a monarchiai hatalmat értette; de nem szabad felednünk, hogy a római uralom idején beszélt, mikor nem is volt másféle hatalom a világon, és hogy nem általános elméletet, hanem csak esetre szóló intést adott. Ezért oly néven kellett neveznie a hatalmat, milyent az akkor

⁹⁹ Róm., XIII, 1, 7.

viselt. Tehát a polgári hatalom istentől származik, a társadalom rendét isten alapította, s engedelmeskedni kell a törvénynek vagy annak, ki azt képviseli: ezt jelenti szent Pál tanítása. E tan nem igazolja a zsarnokságot, hanem mindenféle kormányra alkalmazható, arra is, mely részt enged a szabadságnak, arra is, mely azt elnyomja. A hol a szabadság törvénybe van foglalva, a hol azt intézmények képviselik vagy védik, mint Lacedaemonban az ephorok, Rómában a tribunok, újabb időben a parlamentek: ott ez intézmények is hatalmak, melyeknek engedelmeskedni kell.

De ha a szabadság megfér ez elv mellett, nem mondhatjuk-e teljes joggal, hogy a kormánynak minden formájához, még a zsarnokihoz is egyaránt alkalmazkodik az? Mert szent Pálnál nem találunk semmi megszorítást; azt mondja egyszerűen, engedelmeskedni kell a hatalmaknak, mert minden hatalom istentől ered. Midőn tehát a középkor hittudósai s főkép szent Tamás e tant korlátozni akarták, oda téve a hatalom mellé, hogy ha igazságos (*modo sit justa*): azt hiszem, hogy hűtlenekké váltak szent Pál betűjéhez és gondolatához is. Szent Péter is azt mondá: «Alázzátok meg magatokat uraitok előtt, még ha haragosak és gonoszok is.» Azt nem lehet mondani, hogy a keresztyénség a zsarnokságot igazolná vagy szentesítené; mert mindig ott van a szeretet elve, mely engedmességre kötelezi ugyan az alattvalót, de kötelezi a fejedelmet is, hogy jó és igazságos legyen. Ám azért nem kevésbé igaz, hogy szent Pál szerint minden hatalom istentől ered, még ha rossz is.

De ha szent Pál nem tesz is különbséget a hatalmak között, épp oly kevésbé tesz az engedelmeskedni köteles egyének, a hívők és hitetlenek, az egyháziak és világiak

közt. Minden kivétel nélkül mondja, hogy *mindenki* engedelmeskedni köteles. Szintúgy nem állít föl kivételeket, midőn azt mondja: «Fizesd meg adódat annak, kinek vele tartozol»; és oly kevésbé tartja magát függetlennek a császártól, hogy üldöztetésekor a középkorban oly gyakran idézett szavakkal föl kiált: «A császárra appellálok.»¹⁰⁰ A világi és egyházi hatalom között tehát e korban nyoma sincs a harcznak. Csak egy határa van az engedelmességnek, mikor a hatalom az isten szavának tagadására akarja kényszeríteni a hívőket. Ekkor meg kell adni istennek, a mi istené, mert «jobb istennek engedelmeskedni, mint az embereknek».¹⁰¹ E mondásnak csak az itt meghatározott értelme van, míg a hiten kívül érintetlenül hagyja az engedelmesség kötelmét. De a hit érdekében való engedetlenség sem terjed a fegyveres ellenállás szabadságáig. A keresztyénnek meg kell halnia inkább, mint istenének nem tetszeni; de védelmezni magát nem szabad. Ebből következik a vértanúság.

Az egyházi atyák politikája. — Az egyházi atyák politikája tökéletesen megegyezik szent Páléval: engedelmeskedni kell az államnak mindenben, a mi az isten törvényével nem ellenkezik. Tertullianus *Apologetikájában* a keresztyének alázatosságát szembe állítja a rómaiak ellenzéki és szabad szellemével: «Hol az a római, kinek nyelve valaha kimélte volna császáriját?» Nem a keresztyének közt kell keresni a gyilkosokat: «Honnan soraköznak a Cassiusok, Nigerek, Albinusok s mind azok, kik Cäsárt babérjai közt megölik? A rómaiak, nem pedig a keresztyének közül ... Hippiást, mert a köz-

¹⁰⁰ *Apost. csel.*, XXV, 11.

¹⁰¹ *Apost. csel.*, V, 29.

társaság szabadságát fenyegette, megölték. Követett-e el valaha keresztyén ilyen bünt, még ha övéit kegyetlenül üldözték is?»¹⁰² A keresztyén nem ellensége senkinek; hogyan volna ellensége a császárnak, kit isten rendelt? Sőt inkább szeretni, tisztelni, boldogságáért imádkozni tartozik. És mi tiszteljük is a császárt, a mennyire meg van engedve és a mennyire őt megilleti, mint első isten után, mint olyat, ki fölött csak isten áll.»¹⁰³ Ezek, véleményünk szerint, erős szavak, és nehéz volna többet mondani a hatalom javára; de a császároknak ez még sem volt elég. Egy tekintetben a keresztyének rossz polgárok, lázadók voltak: nem akarták a császár istenségét elismerni. «Szívesen nevezem a császárt uramnak, mondja Tertullianus, azonban csak a szó rendes értelmében; arra nem kényszeríthetnek, hogy őt isten helyett ismerjem el úrnak. Isten az egyedüli úr; hogyan volna úr a haza atyja?»¹⁰⁴

Ez volt az egyház politikája az üldözések idején. Mikor győzedelmeskedett, e politika nem változott meg azonnal. A keresztyén politikának ekkor volt legszebb korszaka. Az egyház engedelmes volt, de tisztelt; a császároknál csak a jog és igazság védelmére érvényesítette közbenjárását; s a bűnök ellen nem átka volt, hanem könyörgése. Nem izgatta föl az alattvalókat a császár ellen; de az egyház ajtaját bezárta mindenki előtt, ki kegyére méltatlan volt. Ilyen példát adott szent Ambrus; veszélyes példát, igaz, melylyel utóbb visszaéltek; de akkor az csak a lelki ismeretnek, és a vallásos kegyesség jogának bátor föllépése volt.

¹⁰² Tertull., *Apolog.*, 34, 35, 46.

¹⁰³ Tert., *Ad Scapul.*, II. fej.

¹⁰⁴ Tert., *Apolog.*, XXXIV. fej.

Bár az egyház erkölcsi tekintélyét föntartotta, és jogait szükség esetén erőlyesen megvédelmezte: szent Ambrus mégis mindenkor elismerte a világi hatalom függetlenségét és felsőbbbségét. «Ha a császár adóját kéri, mi nem tagadjuk meg; az egyház földei fizetik az adót. Ha a császár földeinket kívánja, joga van azt elvenni; senki ellenállani nem fog... mi megadjuk a császárnak, a mi az övé.»¹⁰⁵ «Jézus Krisztus nagy bizonyítékát adta a hódolatnak, melylyel nekünk keresztyéneknek a felsőbb hatalmak iránt viseltetnünk kell; s példáját adta azon kötelezettségnek is, melynek értelmében adót kell fizetnünk a föld fejedelmeinek. Ha az isten fia megfizette a maga adóját, ki vagy te, hogy nem akarod fizetni? Ő fizetett, bár nem volt semmije, és te, ki a világ hasznait keresed, nem ismernéd el, hogy mivel tartozol a világnak?»¹⁰⁶ — «Ha nem akarsz tartozni a császárnak semmivel, úgy ne legyen semmi földi javad; de ha vagyonnal akarsz bírni, hódolnod kell a császárnak.»¹⁰⁷ Ezt tanítja szent Ágoston is: «Halljátok meg, zsidók, halljátok pogányok, halljátok a föld birodalmai, nem akadályozom meg uralmatokat a földön.»¹⁰⁸ — «Az egyháznak, melyet az égi Jeruzsálem polgárai alkotnak, szolgálni kell a föld királyai alatt. Mert azt tanították az apostolok, hogy mindenki hódoljon a felsőbbbségnek; és maga az Úr sem átallotta, megfizetni adóját, sőt parancsolta, hogy szolgálni kell a hatalomnak mindaddig, míg az egyház föl nem szabadul, *quousque*

¹⁰⁵ Ambr., *Epist. de basilicis tradendis*, 38. (Benczések kiad.), II. köt. 827. l.

¹⁰⁶ Ambr., *Oper.*, t. I. *Exp. Evang. sec. Luc.*, IV, 73, 1354. l.

¹⁰⁷ Ambr., *Oper.*, U. o., 1502. l.

¹⁰⁸ August., *Tract.*, 115. in Joann.

Ecclesia liberetur.»¹⁰⁹ — «Mivel bántották valaha meg a föld birodalmait a keresztyének, kiknek az ég birodalma van ígérve? Nem mondotta-e maga az Úr: add meg a császárnak . . . Nem fizetett-e ő maga is adót? s nem parancsolta-e meg az apostol az egyháznak, hogy imádkozzék a királyokért? Oktalanul üldözték tehát a föld fejedelmei a keresztyéneket.»¹¹⁰

A keresztyénség első négy századában csak Aranyszájú szent Jánosnak találtam egy mondását, mely más fölfogást árul el, mint a melyről most szólottunk. Azt vitatja, hogy a papi hivatás méltóságban a királyi előtt áll. «A király, mondja, csak a testnek gyámja, a pap a léleké. A király elengedi az adót, a pap eltörli a bűnt; az egyik kényszerít, a másik imádkozik; a fejedelem anyagi fegyverrel rendelkezik, a pap csak szellemivel; a király a barbár népek ellen harczol, a pap a démonok ellen.» (Chrys. kiad. Migne. VI. köt. 130. lap.) Eddig Aranyszájú szent János csak a lelki felsőbbbséget vitatja de menjünk tovább. «Tudjuk, hogy az ó-szövetségben a papok kenték föl a királyokat, s a fejedelem még ma is meghajtja fejét a pap kezei alatt.» — «Hogy a pap a király fölött áll, abból világos, mert az, a ki az áldást kapja, alatta áll annak, ki azt osztja.» Következik aztán Hoseás története, ki a templomba lépett, hogy áldozzon az Úrnak. «Azárias főpap azonban utána eredt, hogy onnan kiűzze, nem mint királyt, hanem mint egy szökevény, hálátlan és elítélt rabszolgát . . . Nem tekintette a hatalom nagyságát és fönségét, nem ügyelt Salamon azon szavára, hogy *a király fenyegetése olyan, mint az oroszlán dühe*; hanem szemeit az ég királya felé

¹⁰⁹ August., *De catechis. Rubid. XXI. fej.*

¹¹⁰ August., *In psalm.*, 118, sermo 31.

emelve, a zsarnokra rontott. Lépünk be vele s hallgassuk meg, mit beszélt: «Neked nincs megengedve, Hoseás, hogy tömjént áldozz istennek. A ki vétkezik, rabszolga, még ha hatszáz koronát hord is fején.»¹¹¹ E példában különben Hoseas avatkozott be illetéktelenül a főpap jogaiba, és maga Aranyszájú szent János egy más helyen¹¹² kedvezőleg nyilatkozik a világi hatalomról, erőteljesen magyarázza szent Pál elvét, és nem veszi ki az engedelmesség kötelessége alól még az apostolokat sem, *et si apostolus sis*.

Igy néhány szórványos és következmény nélkül elhangzott mondás híján, az egyház és állam viszonya az első századokban általában olyan maradt, mint azt Jézus Krisztus s az apostolok megállapították. Az egyház az üldözéseknek csak akkor áll ellen, mikor isten törvényének elárulására akarják kényszeríteni. Miután pedig győzedelmeskedik, mindig hódolatot tanúsít, még mikor szava már határozottabb is. A világi hatalom megtartja a maga tekintélyét, s a népnek csak egy ura van: a fejedelem. Az adót, a polgári függőségnek és a politikai felsőségnek e biztos jelét, az egyház épp úgy fizeti, mint a világiak. A mennyei ország és a földi ország békében élnek.

Mindamellet a keresztyénség a jövő idők számára egy fölötte bonyolult s fölötte homályos kérdést hagyott örökül, melyet az ó-kor nem ismert: az egyház és állam egymáshoz való viszonyának kérdését. Midőn a keresztyénség az isten országát hirdette, a lelkiismeret szabadságát követelte, és midőn azt tanította, hogy istennek inkább kell engedelmeskedni, mint az embereknek: azzal az embert föl-

¹¹¹ Chrysost., *U. o.*, 131.

¹¹² Chrys., *Paul. ad Rom.*, XIII. fejr., serm. XXIII. (Migne-féle kiad.), 614. l.

szabadította az állam alól, és egy más törvényt, más czélt, más elvet adott neki. A keresztyén azután is alárendelte magát, de saját akaratából; és egész erkölcsi élete, az igazi élete, az államon kívül folyt le. Valamint a stoicismus fölszabadítá az embert az államtól (elméletben legalább), és a világ polgárává, az egyetemes köztársaság tagjává tette: úgy a keresztyénség is fölszabadította az embert, midőn az égi országot nyitotta föl előtte, melynek királya isten, tagjai a szentek. Ez az eszme szent Ágoston híres munkájának alapja. Minden régi philosophusnak megvolt a maga állama, köztársasága. Szent Ágoston tehát a régi kor gondolatának felelt meg, midőn egy tökéletes államot terjeszt elő, mely a földön csak vendégéletemet él, mert valódi uralma az égben van. Itt lent, a földi állammal vegyül, annak védelme alatt áll, élvezi a békét, melyet az neki biztosít; annak törvényei árnyékában él; de valódi hazája másutt van. A földi állam csak látható védője ennek az igazi és láthatatlan országnak.

E láthatatlan ország azonban addig, míg istenben a békét és az örök nyugalommal megleli, látható formában él és harczol e földön. Neki is megvan törvényes, külső formája, kormányja: az egyház. Az egyház, az állammal szemben, a lelkiismeret szabadságát képviseli; ebben áll nagysága. De nem fog-e majd más igényeket is támasztani? Isten országa lévén, vajjon alája veti-e magát továbbra is a földi uralomnak? Hivatva föntartani az emberek közt a békét, a hitet, az erkölcs tisztaságát: vajjon ellenkezés nélkül elnézheti-e a trónon a tisztátalanság, a hitetlenség, a gög és a zsarnokság látványát? Nem köteles-e védeni a kicsinyeket a hatalmasok ellen, a szenvedőket az elnyomók ellen? És ezzel az egyház közbelép a fejedelmek s alattvalók között; már ítél és határoz a világi

uralom fölött, magának tulajdonítva a bírói tisztet népek és királyok fölött. E bírói tisztől már nem nagy a távolság a korlátlan és egyetemes uralomig. Az egyház föléje kerekedik az államnak; de mivel neki is van kormányja, törvénye, végrehajtó hatalma, fegyvere: állam lesz az állam fölött, vagy jobban mondva: az egyház maga lesz az igazi állam. Így az a forradalom, mely a szabadságnak köszöni eredetét, egy új zsarnokságban, a theokratiai absolutismusban végződik. Az ó-kor elnyomó állama most az elnyomottá válik; küzdenie kell, míg több század múltán végre újra visszaszerzi szabadságát és függetlenségét. Ez az összeütközés, ez a harcz, ez a győzelem képezi a középkor politikai történetét.

MÁSODIK FEJEZET.

A pápaság és a császárság.

Politika a IX. századtól a XIII. századig. — Nagy Gergely. — *A hamis decretalisok*. — Hincmar. — I. Miklós. — VII. Gergely. — VII. Gergely ellenfelei. — Szent Bernát. — Saint-Victor Hugó. — Becket Tamás. — Salisbury János. — Gratian *Decretuma*. — III. Incze. — A jogászok viszálya: Decretisták, legisták. — Firenzei Hugó. — A scholastikusok elméletei: Petrus Lombardus. — Halesius Sándor. — Szent Bonaventura.

A keresztyén időszaknak négy első századában az apostolok és az egyházi atyák megállapították a keresztyén dogmát, terjesztették és tanították a keresztyén erkölcost, térítették a pogányokat, s végre meghódították magát az államot, és a keresztyénséget ültették a császárok trónjára. E nagy föladatok az ötödik század kezdetével körülbelül már mind megoldottak. Ekkor döntötték meg a római világot, és akasztották meg a művelődést több századokra a barbarok betörései. Az V. századtól a IX.-ig, sőt még a XI. századig is, szomorú hanyatlás állott be, mely alatt erkölcsi philosophiának nyomait sem találjuk; még szerencse, hogy az ó-kor törvényeinek, tudományának, sőt még nyelvének is legalább némi foszlányait meg lehetett menteni. Ez időközből csak két ember neve érdemes említésre: Boëtiusé és Sevillei Izidoré, s ezek is nem annyira belső értékek miatt (mivel az egyik pusztán ékes-

szóló rhetor, a másik pedig compiler), mint inkább azon tekintélynél fogva, melylyel őket a középkor fölruházta. Boëtius azok közül való, kik a scholastikai philosophiába a platonismus néhány sugarát áthozták; neki, szent Ágostonnak és a pseudo Areopagita Dénesnek tulajdonítható, hogy ez a philosophia nem vált egészen peripatetikussá. Sevillai Izidornak csak az az érdeme van, hogy néhány meghatározást hagyott reánk, melyeket ő maga is a régi írókból, főkép a jogászok irataiból kölcsönzött és gyűjtött össze, holt betűt ugyan, mely azonban az ó-korból mégis átszállított az új időkbe néhány oly elvet, melyek egykor éltek és a melyeknek újra föl kellett éledniök.

Csak a XI. század közepe felé kel ismét szárnyra a gondolat s kezd újra mozogni a philosophia, hogy többé meg ne álljon. Minthogy a scholastika történetét megírni nem föladatunk, csak néhány tárgyunkra tartozó vonását akarjuk említeni. Két elem alkotja meg a középkor philosophiáját: a dialectika és a mysticismus. Az első időszakban a két elem egymástól külön volt válva, sőt egymással harczban áll; az egyik részen száraz, meddő dialectikát találunk, melyet Roscelinus és Abelárd képvisel; a másik részen szent Bernát és Saint-Viktor mysticismusban tűnődő iskoláját. A következő időszakban, a XIII. században, a két versengő elem egymáshoz közeledik, egymással vegyül, és ily különböző arányokban való egyesülésöket s egymásra való hatásukat látjuk a scholastika három nagy mesterénél: Bonaventuránál, aquinói szent Tamásnál és Dun Scotusnál. Ezután újra elválík egymástól a két elem. A dialectika lassanként elveti magától mindazt, a mi életet, vért adott neki, s újra visszaesik a pusztá nominalismusba, honnan kiindult. A mysticismus pedig, mindinkább tür-

hetetlennek találván a scholastikai philosophia bilincseit, segítségül hívja a külső tapasztalást s eldobja magától a tekintélyre és elvont okoskodásra támaszkodó módszert. Így egy részről Okkam Vilmos, másrészről Gerson János, tudtokon kívül, a középkori philosophia fölbomlását siettetik. Mert a dialectika és a mysticismus bizonyos tekintetben a scholastika teste és lelke. Lélek nélkül a test végre elporlad, és a dialectika szörszálhasogatások zürzavarában enyészik el; másrészről pedig a lélek, mértéken túl finomúlva, mind jobban vesztí érzékét az élet iránt, és megvetve tudományt, könyvet, okoskodást, mestert: alázatosságban és tiszta szeretetben merül el.

A középkor politikájának története körülbelül megegyezik a gondolkodás történetével. Az egyházi és a világi hatalom képviseli a mysticismust és a dialectikát, más szóval a philosophia isteni és emberi részeit. Az első korszakban e két hatalom harcban áll, s az egyházi hatalom elve minden lépéssel tért hódít. A scholastikai philosophia győzelme ugyanegy időbe esik a pápaság diadalával. A XIII. század a pápai tekintélynek is aranykora, mint a scholastikának. A világi hatalom az egyházinak csak eszköze, mint a hogy a peripatetikus dialectika a keresztyén mysticismusnak csak formája és fegyvere. A XIV. században újra kezdődik a harc, és a haladás ellenkező értelemben történik. Mindenfelől ellenzék támad az egyházi hatalom visszaélései ellen s az állami hatalom függetlensége érdekében. Az egyházi s világi hatalom különválása van készülöben a jövő számára. A pápaság túlzott követélései VIII. Bonifacius alatt borzasztó ellenállást támasztanak. A nagy szakadás mutatja, hogyan teszi magát tönkre e mértéktelen hatalom az anarchia által, míg végre

az egyház zsinata előtt, jogosulatlan törekvéseiről lemondani kénytelen.

E heves és híres harcban két nagy elmélet állott szemben egymással; egyrészt az, mely az állam fölségét és a földi községnek minden egyházi beavatkozástól ment önkormányzati jogát vitatta; másrészt pedig az, mely az isten fölségét és a földi hatalmaknak az isten törvénye általi ellenőrzésének szükségét hirdette. E két elv közt ingadozó állást foglal a középkor. Mert igaz ugyan, hogy a világi hatalmak függetlenek; de épp oly igaz az is, hogy a hatalmakra egy másik ellenkező hatalomnak föl kell ügyelnie. A középkorban ez az ellenkező hatalom csak az egyházból indulhatott ki. De viszont, mikor az ellenállást és fölügyeletet uralommá akarta átváltoztatni, maga is ellenállásra talált; és most a kezdetben törvényes ellenőrzésnek alávetett világi hatalmak lesznek, a közvélemény és az ész által is támogatva, ellenzékké. Így vándorol át fokozatosan a rokonszenv és ellenszenv egyik hatalomról a másikra; a közvélemény támogatja őket ellenálló szerepökben, ellenben kárhoztatja túlkapásaikat. És különös dolog! a szabadság a középkorban csak e két óriási hatalom harcának köszönhetette létét, melyek közül mindegyik világhatalomra törekedett. Ha az egyik, vagy a másik egészen elnyomatik, a világ talán soha meg nem szűnő szolgaságba esett volna.

Emlékezzünk meg most futólag, hogyan keletkeztek a középkorban azok a theokratikus elméletek, melyek az állam függetlenségét végveszélylyel fenyegették, de melyek mégis, bár egy másnemű despotismus útját egyengették, nem egyszer a szabadság elveit voltak kénytelenek segítségül hívni.

E barbár századokban nem igen várhatunk a politiká-

ról elméleti fejtegetéseket, nem is annyira a tudományok, mint inkább az eszmék történetét akarjuk itt föltüntetni. Ezért nem csak a philosophusok irataiból meritünk, hanem levelezésekből, törvénykönyvekből, vitairatokból is stb. Szóval, a mi itt következik, épp annyira, vagy még inkább a történet körébe tartozik, mint a philosophia uradalmába.

Nagy Gergely. — Nagy Gergely a külső formák nagy alázatossága mellett már szerfölött büszke nyelven szól a keleti császárhoz. Egy törvény ellen emel szót, mely megtiltja, hogy a kolostorokba a katonákat fölvehessék. «Mi vagyok én, mondja, hogy urammal beszélni merek? Féreg és por. De mert érzem, hogy e törvény a fölséges isten ellen van, nem hallgathatok. Ime, mit felel Krisztus én helyettem, ki az ő szolgája és a tiéd vagyok: Cäsárrá tettelek, császárrá és császárok atyjává; kezeidre bízam papjaimat, s te a te katonáidat akarod szolgálatomtól eltiltani? Kérlek, kegyes császár, mondd meg a te szolgádnak, hogy mit fogsz majd az ítélet napján erre felelni?» A mint látni lehet, az alázatos beszédmód csak élesebben tünteti föl a tartalom merészségét. De a római püspök még nem tagadja meg az engedelmességet, még alattvalónak tekinti magát. «Én rendeleteidnek engedelmeskedve, egész birodalmad területén kihirdettem e törvényt, melyet rendeltél . . . Így megtettem mind a két oldalról kötelességemet: megadtam az engedelmességet a császárnak, melyet követelni joga van, s másrésről megmondottam isten érdekében is azt, a mit igaznak gondoltam.»¹ E kifejezésekben még az első korszakbeli egyház politikai elvei

¹ *Gregor. Magni Opera*, Paris, 1705, II. köt. 675. l. — LXV levél.

vannak szem előtt tartva. Csak az intelmek és óvástételek korszakánál vagyunk; az ellenszegülés és bitorlás szel-leme még nem ébredt föl.

A kérdés körülbelül e határok között marad meg Nagy Károlyig. E fejedelem szembeszökő módon érvényesíti felsőbbbségét, midőn fölszabadítja a pápaságot, és világi birtokot is ad neki; de másrészt az ellenállást is előké-szíti, fegyvert adván az egyházi hatalom nagyravágyó törekvéseinek, melyeket nagyon elősegített s talán igazolt is az elnyomott népek insége, valamint a fejedelmek és elnyomók bűne. De bármint álljon is a dolog, Nagy Ká-roly idejében a két hatalom viszonya még a régi maradt. Nagy Károly ezt írja III. Leónak, megválasztatása alkal-mából: «Fölötte örvendetes előttünk egy értelemmel való megválasztatásod, a te alázatos engedelmességed s hoz-zánk való hűséged ígérete.» III. Leo pedig így ír a csá-szárnak: «Ha a ránk bizott ügyekben nem követtük volna az igaz törvény útját, készek vagyunk a te és megbízott-jaid ítélete szerint javítani rajta.»²

A hamis decretalisok. — Azonban Nagy Károly után, körülbelül a IX. század közepétől fogva változnak a viszo-nyok. Valami egészen új mozgalom támad az egyházi hatalom javára. Az általános zavarban az egyház hatalma kerekedik fölül; magában az egyházban pedig a római püspöknek, a pápának hatalma emelkedik a többi püspö-kök fölé, sőt nemsokára a királyok és a császár fölé is. Ez a *hamis decretalisok* kora, Hincmaré, Agobardé és I. Miklósé, ki a középkori nagy pápák között először gon-dolta ki és kezdte megvalósítani a római egyház egye-temes uralmának messzeható tervét.

² Guizot, *A művelődés története Franciaországban*, 27-dik előadás.

Ma tudjuk, hogy mik a *hamis decretalisok*, melyek a IX. század első felében, 809 és 849 közti években jelentek meg. Levelek gyűjteménye, melyeket az első pápáknak tulajdonítottak, I. Kelemtől, szent Péter utódától, szent Gergelyig. E gyűjteményt Sevillai Izidor művének tartották, ki a VI. században élt, s encyclopædikus ismeretei miatt a középkorban nagy tekintélynek örvendett. Ezért hívják a gyűjteményt *ál-izidori gyűjteménynek* vagy a *hamis decretalisoknak*. Ezen apokryph munka célja az volt, hogy az apostolok idejébe visszamenő koholt oklevelek alapján bizonyítsák be az akkor alakult két tant: először az egyházi hatalom felsőbbbségét a világi hatalom fölött, s azután a római egyház felsőségét a többi egyházak fölött. E második pontot, mivel kizárólag az egyházi politika körébe tartozik, mellőzve, csak az elsővel foglalkozunk, mert egyedül ez érinti az általános politikát. Csak annyit említünk, hogy e két kérdés különbözik egymástól, noha rendesen mind a kettő ugyanazon megoldásra vezet. De mégis lehetnek oly írók, kik ha védelmezik is az egyházi hatalom felsőbbbségét a világi fölött, az egyházét a fejedelemé fölött: a római egyház uralmát a többi egyházak fölött még sem ismerik el. Ilyen író volt például Hincmar. 19/11

Az *ál-izidori gyűjteményben* találjuk tehát a középkori theokratia első merészebb kifejezését. Így szólaltatják meg például I. Kelemt, az első pápák egyikét. «Tudd meg, hogy mindenki fölött vagy, *tanquam te omnibus praeesse moneris.*»³ Már a világi törvénykezést is kérdésbe teszik. «Ha a testvéreknek valami bajuk van egymás közt, ne menjenek ítéletre a világi bírák elé, hanem az egyház

³ *Pseudo-Isidorus*, (Genfi kiadás, 1628), I. levél, 9. lap.

papjaihoz, s engedelmeskedjenek mindenben ezek ítéleteinek.» Szent Kelemen e koholt levelében szent Péternek ilyen elveket tulajdonítottak: ⁴ «Megparancsolta a föld minden fejedelmeinek és minden embernek, hogy engedelmeskedjenek és fejet hajtsanak ő előttük (a papok előtt)... Azokat, kik ezt nem cselekszik, gyalázatosaknak és átkozottaknak jelenté ki, a míg elégtételt nem adnak; ha pedig nem térnének meg, az egyház kebeléből ki kell zárni őket.» ⁵

A mint láthatni, bent vagyunk a középkor kellő közepén. Szent Péter úgy beszél, mint VII. Gergely. Lássuk tovább: «A ti kötelességetek, mondja az egyházi embereknek, oktatni őket (a fejedelmeket); az ő kötelességök pedig nektek engedelmeskedni, mint istennek.» ⁶ Végül a zsidó történetből idéztek példákat, különben épp oly hibásan, mint a mily hamis volt védett tételök. «Az első főpap, Áron, egyúttal a nép fejedelme, mintegy királya is volt. A néptől fejenként adót szedett s az első termésből dézsmát kapott, s a biráskodás joga is övé volt.» Ellenkezőleg, azt láttuk, hogy Mózes törvényhozása gondosan került a papi és a királyi hatalom összevegyítését.

Különösen az I. Kelemennek tulajdonított levelekben található meg az egyházi hatalom felsőbbbségének elve. A többiekben az *ál-izidori gyűjtemény* szerzőjének főgondja a római egyházat a többiek fölé emelni. «A római és apostoli-szent egyház az *elsőséget* nem az apostoloktól, hanem magától a Megváltótól nyerte, ki azt mondá: «Te

⁴ U. o., 6. lap.

⁵ U. o., 21. lap.

⁶ U. o., III. levél, 73. l.

vagy Péter stb.» — «Péter és Pál egyaránt megszentelték a római szent egyházat és a világ minden városa fölé emelék.»⁷ Az egyháziaknak a világi bíróság alól való felszabadítása e decretalisoknak egyik főgondját képezi. «Az úr maga üzte ki templomából korbácsos az üzérkedő papokat; a miből világos, hogy a papok fölött csak istennek kell bírászkodni, nem az embereknek. Mert van-e valaki közöttünk, ki szeretné, hogy rabszolgája fölött más ítéljen, mint ő maga.»⁸ Végül az egyházi törvénykezés lép a világi helyébe. «Ha világi bünt követett el valaki, ítéljenek fölötte ugyanazon rendből való bírák, a püspökök előleges megkérdezése után. Mert az apostol azt akarta, hogy a magánosok ügyei az egyházhoz főlebbeztessenek és a papok ítélete által döntsessenek el.»⁹

Végre a gyűjtemény egyik utolsó darabjában, a Saint-Médard-kolostor kiváltságlevelében, melyet Nagy Gergelynek tulajdonítottak, megtaláljuk azt az elvet is, melylyel annyiszor visszaéltek a középkor pápái: a világi fejedelem elmozdíthatásának jogát. «Ha valamely király, fejedelem, vagy bármily rendű világi ez apostoli hatalom rendeleteit megszegi, . . . bármily magas legyen méltósága és rangja, *fosztassék meg hatalmától és méltóságától*, *privetur suo honore.*»¹⁰ Csak az imént idéztük szent Gergely egy levelét a császárhoz; megítélhetjük tehát, vajjon hitelesek-e ez utolsó szavak, és hogy az a pápa, a ki pornak és féregnek vallotta magát s engedelmeskedett egy oly törvénynek, melyet az egyház törvényeivel ellentétben állónak

⁷ *Pseudo-Isidor*, Anaclet levele, III, 138. 1.

⁸ *U. o.*, Anacl. levele, II. 121. 1.

⁹ *U. o.*, Anacl. levele, I, 110. 1.

¹⁰ *U. o.*, d. 653. 1.

tartott, mondhatott-e ily kárbozttatást a világi hatalmakra. Nem szent Gergely beszél hát itt: nem a VI. század tana ez, hanem a IX-diké, s tudjuk, hogy e nézet ez időben már nem elszigetelt tényképen szerepel.

Agobardusnak, a lyoni püspöknek iratai, bár a IX. század jellemének s a korabeli politikai eszmék állapotának megítélésére érdekesek, mégis sokkal inkább alkalmi iratok, hogy sem itt foglalkozhatnánk velök.¹¹ Mert nem a tények, hanem az elméletek történetét kutatjuk. E szempontból több tanulságot találunk egy másik kortársának, Hincmar, rheims-i érseknek, a IX. század leghíresebb politikai férfiának irataiban, kit sokszor Bossuethoz hasonlítottak, bár ékesszólásra el nem éri azt, és tanai által gyakran messze távolodik tőle.

Hincmar. — Kétségtelen, hogy Hincmar a világi és egyházi hatalom között megosztja rokonszenvét, és hogy a kettőnek határát világosan kimérni iparkodik; de gondolkozásában az utóbbi győzelmeskedik a másik fölött. Értekezésében: *De potestate regia et pontificia* először is azt mondja, hogy egyedül Jézus Krisztus volt egyszerre király is, pap is. Két hatalom kormányozza a világot: a királyi és a papi. «Krisztus, az emberi gyarlóságot ismerve, a két hatalom működési körét külön cselekvényekkel és határozott jellemvonásokkal akarta egymástól elválasztani; meg akarta menteni az övéit az üdvös alázatosság által, hogy az emberi főnhéjazás bűnébe ne essenek, mint Krisztus előtt a pogány császárok, kik egyszerre fejedelmek és főpapok voltak. Azt akarta, hogy a keresztyén

¹¹ *De comparatione utriusque regiminis.* Lásd: *Opera Agobardi*, Páris, 1606, 354. l. Lásd egyszersmind Agobard *Műveiben* az érdekes polemiát a *Perdöntő párba*j ellen. 287. l.

királyok az örök élet kérdésében a pápákra szoruljanak, a pápák pedig a földi élet szükségleteire nézve a császárokat vegyék igénybe, nehogy az isten katonái világi dolgokba avatkozzanak; és viszont, hogy a földi dolgokkal elfoglalt emberek ne avatkozzanak a vallási ügyek kormányzatába, és hogy így mindegyik rend mérsékelje a másikat.¹²

Lehetetlen volna biztosabban és igazságosabban kimérni a két hatalom osztályrészét. Azonban Hincmar nem marad meg e helyes különböztetésnél; csakhamar megbontja ez egyensúlyt, s alig hogy e két hatalomnak a maga körére szorított függetlenségét hangsúlyozta, a világi hatalmat már is aláveti a papi hatalom minden követelésének. «Vannak bölcsek, úgymond, kik azt állítják, hogy a fejedelem semmiféle törvénynek vagy ítéletnek nincs alávetve, és hogy csak istennek kell engedelmeskednie, ki királynak rendelte azon a trónon, melyet neki atyja hagyott... Hogy sem püspök, sem más ki nem átkozhatja... Hogy a mit mint király tesz, isten engedelmével teszi, a mint írva vagyon: A király szíve az isten kezében van.»¹³ Láthatni ebből, hogy mily bizonyítékokat használtak ekkor a királyi függetlenség védői. A hatalomnak védekeznie kellett nem a nép, hanem a papság ellen; a papság viszont nem védelmezte a korlátlan hatalmat; sőt inkább azon nézetek mellé állott, melyek szabadelvűek voltak, már annyiban legalább, a mennyiben a király hatalmának némi korlátot szabtak. De ez csak azért történt, hogy így a királyi hatalmat az egyházinak alája vessék.

¹² Hincmar, *De potestate regia*, I. fej. Egyike a középkorban leggyakrabban idézett helyeknek, melyet mindenki a saját eszméi szerint értelmezett.

¹³ Hincmar, *Opera*, *De divortio Loth.*, 693, 697. 1.

A királyi hatalom védőinek Hincmar bátran és erélyesen válaszolt: «Ez nem katholikus keresztyén embernek, hanem az ördög szellemétől megszállott káromlónak beszéde. Dávidot, a királyt és prófétát, mikor vétkezett, megfeddette Náthán, az ő alattvalója; s a király megtanulta tőle, hogy ő is csak ember . . . Saul Sámuel szájából hallotta meg, hogy trónját elvesztette. Az apostolok tekintélye, *meghagyja a királyoknak, hogy engedelmeskedjenek az Úrtól rendelt előjáróiknak.*»¹⁴ Láthatjuk, hogy Hincmar itt a *decretalisok* tekintélyére hivatkozik; mert az apostolok hiteles irataiban nincs egy szó sem, mely ez állítást igazolná.

Hincmar az örökösödés elvét is kétségbe vonja: «Bizonyosan tudjuk, úgy mond, hogy az atya nemessége még nem elégséges arra, hogy a nép szavazatát a fejedelmek gyermekeiben is egyesítse. Mert a bűnök győzelmeskedtek a természetes kiváltságokon, és megfosztották a vétkest nem csak atyja nemességétől, hanem még a szabadságtól is.»

Jegyezzük meg jól azt az érdekes körülményt, hogy itt az egyház támadja meg és korlátozza az isteni jog elméletét. Éppen e jog segítségével törekedett ugyanis a királyi hatalom védekezni a papi hatalom túlkapásai ellen. A király istentől származtatta jogát; azt állította, hogy isten rendelte őt trónjára, s hogy a királyi családokat isten akaratára tartja fenn. Mind ez elméleteket, melyeket az egyház az újabb időkben elfogadott, a középkorban megtámadta. A középkorban az isteni jog elmélete majdnem eretnek tan. A királyok istennek választottjai, az igaz; de a pap-

¹⁴ U. o., *Ut reges obediunt praepositis suis in Domino.*

ság közbenjárásával vannak választva, a mely függőségek eléggé mutatja a fölkenetés szükségét.

Azonban a királyi czímmel természetsszerűleg bizonyos sértetlenség látszott egybekötve lenni. A középkor casuistái, mint az egyházi hatalom hívei, féltékenyek a királyi hatalomra, különbséget is tettek az igazi király és a zsarnok közt. Azt állították, hogy a ki méltatlanná tette magát a királyságra, nem király többé; oly elmélet ez, mely az apostolok tanaival tökéletesen ellenkezik, s melynek első nyomait már Aranyszájú szent Jánosnál találtuk.¹⁵ E megkülönböztetés, melynek oly nagy sikere lesz, s melyet a mai demokratia is magáévá tett, kétségkívül föltalálható már az ó-kori politikában is; de e hagyományt megszakította a keresztyénség, mely a föltétlen engedelmességet tanította a hatalmak iránt, bárminők legyenek is azok; és csak a IX. század körül éled föl újra e fontos megkülönböztetés a király és zsarnok között. Hincmarnál világosan és bátran van kiemelve.

«Hogy a király semmi törvénynek és ítéletnek nincs alája vetve, hanem csak az istennek: ez a tétel igaz, ha valóban király az, a kit királynak neveznek. *Rex a regere* szóból származik; ha magát isten akarata szerint irányítja (*regit*) s ha a jókat a helyes úton (*in rectam viam*) vezeti, a rosszakat pedig a helyes útra tereli: akkor igazán király, s csak isten törvényeinek s ítéletének van alávetve... De a házasságtörő, gyilkos, igazságtalan, fosztogató, bűnökbe merült király fölött jog szerint ítélt nyíltan vagy titokban a papság, mely valóban istennek trónja, melyen az Úr székel és mely által kimondja a maga ítéletét.»¹⁶

¹⁵ Lásd fentebb 406. lap.

¹⁶ *De divortio Loth. et Teul.*, Hincmar nem mindig beszélt így. Adorján pápához, Kopasz Károly érdekében írt levelében a fön-

Láthatjuk, hogy a világi hatalomnak az egyházi hatalom alá rendeltségének kérdésében, ennél messzebb menni nem is lehetne. Igaz, hogy igen kétes etymológiára hivatkozik az író; mintha nem mondhatnók épp úgy, hogy a *regere* származik a *rex* szóból, nem pedig a *rex* a *regere*-ből. E gyermekes érvelés mögött azonban igen komoly tan rejlik, mely a személy értékéhez köti a királyságot, s megfosztja sértetlenségétől. Mihelyt pedig elismerték, hogy a királynak bírái vannak, e bírák a középkorban csak a papok lehettek. Így keletkezett a theocratia.

Ezen elmélet, melylyel Hincmarnál találkoztunk, ama kor összes papságának tanítása is. Német Lajosnak azt mondák a püspökök: «Jézus Krisztus a püspököket azért teremtette, hogy vezessenek és oktassanak téged.» A merész I. Miklós pápa, Gergely előde, majdnem szó szerint ismétli Hinemar szavait Auxentiushoz, a metzi püspökhöz írt levelében: «Vizsgáld meg jól, hogy a királyok s hercegek, kiknek alattvalójául vallod magad, igazán királyok és hercegek-e? Vizsgáld meg, jól kormányozzák-e először magukat, azután népeiket; mert a ki az elsőhöz nem ért, hogy érthetne a másodikhöz? Vizsgáld meg, vajjon a törvény szerint uralkodnak-e, mert különben *inkább* zsar-

tebb idézett szavakkal egészen ellenkezőt olvasunk: «Ismételnem kell újra, mit már mondtam: Franciaország fejedelmei királyi vérből valók; nem az érsekek helyetteseinek tekintették eddig őket, hanem az ország urainak; ők nem a püspökök jobbágyai (villiciei).» Föltehetjük Ampére-rel (*Hist. littér.*, III. k. X. fej.), hogy e levelet maga Kopasz Károly mondotta tollba, s nem épp Hinemar kedve szerint. Mindamellett e szavak kétségtelenné teszik, hogy Hinemar ellenmondott magának és a körülmények szerint változtatta véleményét. De azért e szavak nem rontják le az előbb idézett mondás erejét, mely e kor egyházi szellemének egyik legjelentékenyebb bizonyítéka.

nokoknak kell őket tekinteni, mint királyoknak, s inkább föl kell ellenök támadnunk, mint hódolnunk nekik. Ha hódolnánk, ha nem támadnánk ellenök, bűneiket mozdítanók elő.» (Guizot. 27, előadás.)

VII. Gergely és IV. Henrik. — A küzdelem, mely a IX. században oly élénken indul meg, a X. században, a középkor legsötétebb korszakában megcsöndesedik és elposványosúl; de aztán a XI. században nagy robajjal és zivatarral éled fel újra. Az erőszakos és engesztelhetetlen VII. Gergely hadat üzen a császárságnak, s ő az első, ki már a hamis decretalisokban befoglalt, de eddig még nem alkalmazott fenyegetést igazán megvalósítja, s a császárt trónjáról leteszi. Nem is képzelhetjük el, hogy e merész újításnak milyen nagy hatása volt a középkorban, melyet a tudatlanság és szolgaság jármában görnyedve gondolunk. A császárhoz hű papságnak tiltakozása fogalmat nyujthat róla:¹⁷ » Ott székel Babylonban, az ő városában (mondják a pápáról), s föléje helyezi magát minden tiszteletreméltónak, mintba ő maga volna az Úr Isten. Azzal hivalkodik, hogy ő csalhatatlan; föloldozza az embereket, nem a bűnök alól, hanem az eskü és Krisztus törvényei alól . . . A mit mond, arról azt állítja, hogy isten törvénye. Isten mondá: ki karddal övezi magát, karddal fog elveszni.» Hogy VII. Gergely újításai ellenzésre találtak, mutatja az a körülmény is, hogy kénytelen volt tételeit védeni és igazolni. E tekintetben fölötte érdekes Hermann, metzi püspökhöz írt két levele:¹⁸ »Eszte-

¹⁷ Goldast, *Monarchia*, (Hannover, 1661, 46. lap). *Apolog. pro Imp. Henr. IV. adv. Greg. VII.*

¹⁸ Mansi, *A zsinatok gyűjteménye*, XX. K. ep. Greg. VII, l. IV. ep. II. és l. VIII, ep. XXI.

lenségök, mondja ellenfeleiről beszélve, nem is érdemel feleletet.» De azért mégis felel és pedig két ízben, s e mindenható pápa, ki maga fölött a földön urat nem ismert, mégis kötelességének érzi bebizonyítani, hogy igaza van. Hivatkozik a történelemre, a szent könyvekre, de főkép megvetésnek dobja oda a fejedelmek hatalmát, melyet nem istentől származtat, mint szent Pál, hanem az ördögtől: «Ki ne tudná, — kiált föl mintegy a tribunusi ékesszólás hangján, — ki ne tudná, hogy kezdetben a fejedelmek hatalmukat istentől elfordult embereknek köszönhetik, kik gőgök által, ragadmányaik, hitszegéseik, gyilkosság és minden más bűn révén, vak szenvedélylyel, túrhetetlen elbizakodással, mintha az ördög, a világ fejedelme, sarkalta volna őket, uralkodni akartak hasonlóik, azaz embertársaik fölött! És mikor földig akarják alázni az Úr papjait, kihez hasonlíthatnám máshoz őket, mint ahhoz, a ki a gőg gyermekén uralkodik, a papok legfőbb fejedelmének kísértőjéhez; ahhoz, ki a magasban lakó isten fia előtt föltárván a föld birodalmait, így szólt: Neked adom mind ezt, ha engem imádni fogsz.» Vajjon a koronás szerzetes e kevély szózata csupán az egyház fejének magasra törő büszkeségét bizonyítaná? Avagy csalódunk-e, ha a népies gőg hangját is hallani véljük benne, és a lázadásnak azt a fuvalmát, mely a középkorban nem egyszer párosul a papi hatalom dictatori igényeivel.¹⁹

¹⁹ A középkor egész theokratiai elméletét egybefoglalva találjuk egy VII. Gergelynek tulajdonított, *Dictatus papae* című, többé-kevésbbé hiteles okmányban. Ime, a főbb tételek. «Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata. — Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis. — Quod ille solus possit deponere episcopos, vel reconstituere. — Quod legatus eius omni-

E forradalmi szellem néhány, VII. Gergely pártjára kelő iratban nagyon szembeszökő. Ime például egy levél, válaszul IV. Henrik egyik védőjéhez.²⁰ Ez utóbbi ugyanis szent Pál szavaival védekezett, hogy «minden hatalom istentől való.» Ellenfele pedig így válaszol: «Ha minden hatalom istentől jó, vajjon milyen királyok azok, kikről a próféta beszél. *Uralkodtak, de nem az én nevemben. Fejedelmek voltak, de én nem ismertem őket.* Ha minden hatalom istentől van, mit jelent az Úr szava: *Ha szemed megbotránkoztat, tépd ki s vedd el messze magadtól.* Nem hatalom-e a szem is? Szent Ágoston az apostoli tanítást

bus episcopis præsint in consilio, etiam inferioris gradus, et adversus eos sententias depositionis possint dare. — Quod absentes papa possint deponere. — Quod cum excommunicatis ab illo, inter cætera, nec in eadem domo debemus manere. — Quod illi soli liceat pro temporis necessitate novas leges condere, plebes congregare, de canonico abbatiam facere, et e contra divitem episcopum dividere et inopes unire. — Quod solus possit uti imperialibus insignibus. — Quod solius papæ pedes omnes principes deosculentur. — Quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur. — Quod illi liceat imperatores deponere. — Quod nulla synodus absque præcepto eius debet generalis vocari. — Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate. — Quod sententia illius a nullo debeat retractari, et ipse omnium solus retractare possit. — Quod a nemine ipse iudicari debeat. — Quod nullus audeat condemnare apostolicam sedem appellantem. — Quod maiores causæ cuiuscumque ecclesiæ ad eum referri debeant, etc. — Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere. — Anno 1075.

Ez irat hitelességét kétségbe vonták. V. ö. Pagius, *Critica in Annales Baronii*, anno dom. 1077, nr. 8.

²⁰ Goldast, *Apol. pro Imp. Henr.*, 252. l. E levelet a thüringiai örgróf nevében Herrandus István, halberstadti püspök írta válaszul a naumburgi érseknek, Waltrammak, IV. Henrik egyik leg-hűbb pártfelének mérsékelt hangú levelére.

magyarázván, így szól: «Ha a hatalom isten rendelete ellen parancsol valamit, vedd meg a hatalmat.» — «Azt mondják: *nincs hatalom, mely nem istentől jó*; de felejtik a mondás végét, hogy *minden a mi istentől van, jól van rendezve*. Állítsatok hát jól rendezett hatalmat, s mi nem fogunk ellenállani.» IV. Henrik védője a békére s egyetértésre hivatkozott; VII. Gergely védője a gyűlölet s háború dicsőítésével felel, mikor azt mondja: «Az úr is gyűlöletre utalt, mondván: *a ki nem gyűlöli atyját, anyját, fivérét, nővérét, sőt saját életét, nem lehet az én tanítványom*. Az üdvözítő maga ajánlotta a háborút e szavakban: *Ne gondoljátok, hogy békét hoztam le a világra; nem békét hoztam, hanem a kardot.*»

E különös levél, melyben a VII. Gergely vállalkozása által fölkeltett erőszakos érzelmek mind napfényre jönnek, azon okmányok közé tartozik, melyek legjobban mutatják, hogyan értelmezték a középkorban a pápák tanait, s hogyan váltak azok az egyenetlenség és forradalom üszkeivé. Kétségtelenül, a német császárok nagyon távol állottak attól, hogy tiszteletre méltó egyéniségek, a béke barátai és az egyházi szabadság emberei lettek volna. Ez különben oly dolog, melynek eldöntése nem e helyre tartozik. De azt nem lehet tagadni, hogy mikor a pápák a mérleg másik csészéjébe egyházi tekintélyöket dobták, s az egyházi átok és a hűségeskü alól való fölmentés szörnyű fegyvereit alkalmazták: azzal beoltották az államokba a fölforgatás és forradalom csíráit, melyek nagyon kedvező talajra találtak a hatalmasok és a nemesség anarchikus hajlamaiban.

Ez új tanok azonban nem maradtak czáfolat nélkül. IV. Henriknek és védőinek levelein kívül, melyekben épp oly kevésbé hiányoznak a pápaság ellen szórt gyalázó

kifejezések, egy akkoriban igen elterjedt értekezés is maradt reánk: *De unitate Ecclesiae conservandae*, mely II. Pascalis pápasága alatt, kevéssel VII. Gergely halála után látott napvilágot, s mely Hermannak, a metzi püspöknek leveleit czáfolja bőven és okosan. A szerző megczáfolja a VII. Gergelytől a maga javára idézett hamis történeteket; visszaállítja a tőle idézett evangéliumi helyeknek tisztán vallásos értelmét és sok erővel használja föl az ellenkező és döntő helyeket, a milyenek: «Minden lélek vesse magát alája a felsőbbségeknek... Fizesd az adót, a kinek azzal tartozol... Add meg a császárnak, a mi a császáré... Féljed istent s tiszteld királyodat.» Szembe állítja az evangéliumi tan alázatosságát ez új tanítással, mely Jézus Krisztus helytartóját a világ urává teszi. Végre az eskü szentségét vitatja az irat; alóla föloldani senkit sem lehet; a föloldozás joga csak a bűnökre vonatkozik, nem pedig az esküre.

Szent Bernát és a mystikusok. — De nem csak a császárság párthiveinél és szolgálínál találtak VII. Gergely tanai ellenmondásra és bizalmatlanságra. Az egyházon belül is, a XII. század legnagyobb embere, szent Bernát, az utolsó egyházi atya, az utolsó apostol, ki a keresztyén hagyományokhoz hű maradt, fölemelte hatalmas szavát az uralom és jogbitorlás e világias szelleme ellen: «Mi ér többet, úgy mond, és mi méltóbb dolog: megbocsátani a bűnöket, vagy az örökségen osztozkodni? Ez alacsony és anyagi dolgok fölött a királyok s a föld fejedelmei a bírák. Miért kellene megtámadni másnak területét? Miért vágnók a sarlót a szomszéd vetésébe?»²¹ És tovább: «Ime az úrnak

²¹ Bernát, *De consid.*, L. I. K. VI. fej. Lásd Jul. Zeller: *De consideratione S. Bernardi*, Páris, 1849.

szava az evangéliomban: *A nemzetek fölött királyaik uralkodnak, ne így legyen az közöttetek.* Világos ebből, hogy az uralkodás az apostoloknak tiltva van . . . Nosza most, kapcsoljátok össze merészen az uralkodást az apostoli hivatallal; ha birni akarjátok mind a kettőt, meg lesztek fosztva mind a kettőtől. Azok közé fogtok tartozni, kikről isten mondja: *uralkodtak, de nem az én nevemben; parancsoltak, de én el nem ismertem őket.* Ha ily módon akartok uralkodni, lesz ugyan dicsőségtek, de nem az isten előtt. Ez tehát meg van nektek tiltva: vizsgáljuk most, mi az, a mi rendelve van nektek? Az, hogy *a legnagyobb közöttetek olyan legyen, mint a legkisebb; s az első legyen a ti szolgátok.* Ezt a szabályt kell az apostoloknak követniök; az uralkodástól el vannak tiltva, a szolgálatra pedig ki vannak rendelve.»²² «Azt fogjátok talán mondani, hogy ez az apostoli tekintély megrontása? Ámde a tekintély uralkodás nélkül is fönnállhat. Nincs-e a föld a bérlőnek, a gyermek a nevelőnek vezetése alatt? de azért a bérlő nem ura a földnek, a nevelő nem a gyermeknek . . . Nincs az a szenvedés, nincs az a fegyveres erőszak, melytől a saját érdekekben annyira óvnálak, mint attól a szenvedélytől, mely uralkodásra tör. Értsétek meg végre, hogy nem vagytok urak a bölcsek és esztelenek fölött, hanem vagytok azoknak adósai.»²³ Leveleiben is ugyanezt a tant védelmezi.²⁴ Különben meg kell jegyeznünk, hogy szent Bernátnál is van egy hely, melyet a középkorban az egyházi felsőbbség pártbívei a maguk javára idéztek; oly nehéz

²² U. o., L. II, VI. fej.

²³ U. o., L. III, cap.

²⁴ Bernát, CCXXXIII. lev. «Regni dedecus, regni diminutionem nusquam volui; violentos odit anima mea. Legi quippe: Omnis anima subdita sit.» — Epist. XLII. 8 és ep. CCXLIV.

volt akkor megtartani a helyes határt. «Az egyháznak, úgy mond, két kardja van, egy anyagi és egy szellemi. Csakhogy az elsőt az egyházért kell hüvelyéből kivonni, a másodikat pedig maga az egyház forgatja. Amaz a katoná kezében van, ez a pap kezében; az elsőt csak a császár parancsára szabad kivonni, az egyház beleegyezésével (*ad nutum*).»²⁵ E kétértelmű helyet, mint a legtöbb idézetet e kérdésben, így is, amúgy is lehetett értelmezni.

A theokratikus tanok azonban, szent Bernát ellenzése daczára, folyvást hódítottak. Említésre méltó, hogy a kornak egyik írója, a ki a világi hatalom ellen s az egyházi hatalom érdekében egy igen híres könyvet adott ki, éppen egy szent Bernát iskolájához tartozó mystikus és neki jó barátja is: Saint-Victor Hugó. De azért nem kell szükségképen kapcsolatot látnunk a mysticismus és a papi uralom között. Szent Bernát, maga is mystikus, ez uralomnak ellensége volt; sőt a XV. században a pápai felsőbbségnek legnagyobb ellenfele a mystikus Gerson. Saint-Victor ezeket mondá: «A mennyivel fölebbvaló a túlvilági élet a földinél, a lélek a testnél, annyiaval áll fölebb tekintélyben és méltóságban az egyházi hatalom az államinál. Mert az egyházi hatalom hivatása *megalapítani* a világi hatalmat, hogy létezzék, *ut sit*; s *ítél*ni fölötte, ha nem jó. Az egyházi hatalmat azonban közvetlenül isten rendelte, s ha téved, más nem *ítélhet* fölötte, csak az isten, a mint írva van: *az egyház hatalma ítél mindenek fölött, de ő senkitől nem ítéltetik*. Hogy az egyházi hatalom istenrendeléséből van, hogy időben is első és méltóság tekintetében a legnagyobb: az az isten választott népének történetéből is kiviláglik, mikor isten első sorban a papságot

²⁵ *De Consid.*, I. IV., c. III. — V. ö. ep. ad Eugen. CCLVI.

alkotta meg; a királyi hatalom pedig csak később szerveztetett a papság által, isten rendeletéből. Így van ez mai nap is isten egyházában, hogy a papi hatalom szenteli föl a királyi hatalmat, hogy a pap áldja meg a királyt s helyezi őt trónjára. Ha tehát, mint az apostol mondja, az a ki megáld, előbbvaló mint az, a ki az áldást kapja: világos, hogy a világi hatalmat, mely az egyházától kapja az áldást, alsóbb rendűnek kell tartanunk.»²⁶

Ezen idézet szerzője, mint láthatjuk, nem csak erkölcsi fölényt tulajdonít az egyházi hatalomnak, hanem a főhatalom két főjegyeivel, a beiktatás és a bíraskodás jogával is fölruházza; az egyház szentesíti a világi hatalmat s ítélt is fölötte. Mily függetlensége marad így a világi hatalomnak? A papság ez előjoga úgy az ó-testamentom példáján, mint újabb intézményeken is alapszik. Történetileg a papság állította föl a királyságot, és a papság kente föl a királyt. E fölkenés kétféleképp magyarázható: vagy egyszerű megszentelés volt az, mely a királyságra az isten áldását kérte, mint a hogy a társadalmi élet legfontosabb tényei még ma is az egyház áldása mellett mennek végbe; vagy pedig

²⁶ Hug. de sanct. Victor, *De sacramentis*, L. II. pars. II. c. IV. E hely Bauvaisi Vincze compilációjában szó szerint van idézve. Ez az oka, hogy néha neki tulajdonították. «Quantum autem vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tantum spiritualis terrenam honore et dignitate præcedit. Nam spiritualis terrenam et instituere debet ut sit, et indicare si bona non fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est; et cum deviat, a solo Deo iudicari debet et potest: sicut scriptum est: spiritualis deiudicat omnia. Nam et veteri testamento primum a Deo sacerdotium institutum est: postea vero per sacerdotium iubente Deo regalis potestas ordinata: unde et adhuc in ecclesia Dei sacerdotalis dignitas regalem potestatem sacrat. Et amplius, qui benedicit major est. . . »

valóban a felsőbb hatóság ténye és valódi fölavatás volt. E két magyarázat közt oszlottak meg a két hatalom védői. Saint-Victor Hugó mind a két értelmet elfogadja, mikor azt mondja: *Et sanctificans per benedictionem et formans per institutionem.*

Becket Tamás. — Ugyan e korban Angliában is támad a papi kiváltságnak egy erélyes és bátor védője: a híres Canterbury-i Tamás, vagy másképp Becket Tamás. Mint levelei ²⁷ mutatják, a papság a királyi sérthetetlenséget akkor épp oly hevesen támadta, mint később védelmezte. Becket Tamás így ír Anglia királyának: «Ha magas hivatásodat a saját erőd és hatalmad érdekében használsz, nem pedig isten érdekében; ha a papság személyeinek és vagyonának elnyomásától szándékszol el nem fordítod: az, a ki fölemelt, a ki királylyá tett, hogy uralkodjál, de nem azért, hogy hatalmaskodjál, majd kamatostul fogja tőled számon kérni a reád bizott vagyont, s valamint Jeroboam, Salamon fia, trónját veszíté atyja hibái miatt, úgy a te hibáidat is örököseidben fogja büntetni.» ²⁸ Több helyen, minden föntartás nélkül alárendeli a királyi hatalmat az egyháznak. «Az egyház két rendből áll: a papságból és a népből. A papsághoz tartoznak az apostolok, püspökök, tudós theologusok stb; a néphez a királyok, hercegek, grófok stb. Kétségtelen, hogy a hatalmat a királyok az egyháztól kapták; de ez nem tőlük kapta a magáét, hanem Krisztustól . . .» ²⁹ «A keresztyén királyok határozataikat az egyház főnökeitől tartoznak függővé

²⁷ *Epistolae div. Thomæ martyr is et archiepiscopi Cantuaren-*
sis. Brüssel, 1632.

²⁸ *Epist.*, t. I, ep. XLII.

²⁹ *Epist.*, LXIV.

tenni, nem pedig azoknak parancsolni . . . A fejedelmek hajtsanak fejet a püspökök előtt; de nem ítélnének fölöttük . . . Több pápa kiátkozott már majd királyt, majd császárt . . . » Következnek a folyton idézett példák, hogy átkozta ki Inceze Arcadiust, szent Ambrus Theodosiust; azután az ó-szövetségből Ahab, Hosiás példája, s végre Dávidé, a kiről így szól: «E fejedelem, letéve koronáját, levetkőzve fölségét, nem szégyenkezett megalázkodni a próféta színe előtt, megvallotta vétkét s bocsánatot kért.»³⁰ Becket Tamás theokratikus lelkesedése oly fokra hág, hogy éppen gyöngének találja a papságot. III. Sándorhoz, a középkor egyik nagy pápájához, a lombard liga megalapítójához és I. Frigyes ellenfelehez azért ír, hogy sarkalja, s majdnem szemrehányja neki mérsékletét és lassúságát. «Ha e bajokkal nem törődünk, oh szentséges atyám, — így kiált föl, — mit felelünk majd Krisztusnak az ítélet napján? Ha a világ hatalmai ilyen eljárásokra szoknak *s a királyok zsarnokokká válnak*, az egyháznak csak annyi joga és kiváltsága marad, a mennyi éppen ezeknek tetszeni fog . . . Bátorodjál, szentséges atyám; légy erős; nagyobb számmal vagyunk, mint ők. Az Úr elpusztította már a hitetlenek pörölyét, Frigyeset; el fogja pusztítani azokat is, kik bűnbánólag meg nem térnek s békét nem kötnek az isten egyházával. Várjuk most ítéletedet, vagy inkább annak ítéletét, ki a fejedelmek életét elveszi, s a szegényt megszabadítja a hatalmastól.» Nincs-e meg itt is nyoma annak a népies forradalmi szellemnek, melyet már VII. Gergelynél jeleztünk? Ez a szellem azonban még föltünőbb a következő sorokban: «Mondod, hogy alacsony sorsból emelkedtem föl a dicsőségre. Megvallom, nem

³⁰ Ep. LXV.

királyok hosszú sorából eredtem; de jobban szeretem, hogy ilyennek születtem, mint olyannak, ki ereiben ősei nemességét elsatnyulni engedi . . . Nem volt-e Dávid is csak pásztor, mikor elválasztatott, hogy isten népe fölött uralkodjék; s nem halászból lett-e Péter az egyház fejedelemvé? Mi Péter utódai vagyunk, nem Augustusé.» *W/K*

Salisbury János. — Az az író, ki a theokratikus tanok és a leghevesebb demokratikus eszmék egyesülésének legjellemzőbb példáját mutatja föl: a szellemes Salisbury János, Becket Tamás barátja és jobb keze, s a középkor legjobb íróinak egyike. Salisbury János előfutára, sőt majdnem fölfedezője annak a megvetésre méltó politikának, melyet a XVII. században a liga követett, s melyet a jezsuitákénak tartottak. Ez a politika egyrészt a világi hatalom gyűlöletét a zsarnokgyilkolásig fokozza, másrészt pedig a papi önkényt magasztalja.

A zsarnokgyilkolás letűnt a politikai tanok sorából Cicero óta, kinél e részben az ó-kori eszmék utolsó visszhangját találjuk. A stoicismus, úgy látszik, nem pártolta ezt a tant; a keresztyénség határozottan elítélte,³¹ s tán süketen megemlítenünk, hogy az első keresztyén íróknál nyoma sincs. Hogyan tűnt föl ismét az újabb időkben? Fölújítását néha a jezsuitáknak, néha a protestánsoknak s végre az ó-kori irodalom újraébredésének tulajdonítják. De gyökerei tényleg messzebbre nyúlnak vissza, s Cicero óta Salisbury Jánosnál tűnik föl először. Nem lehet tehát tagadni, hogy a theokratikus szellem ébresztette föl újra e kárhoztatott tant; s ennek a szellemnek, párosulva a középkor erőszakosságával, nem nagy útat kellett megtennie, hogy a fejedelem letevésének eszméjétől a fejedelemgyilkolásig eljusson.

³¹ Lásd fentebb 403. lap.

Salisbury János is megkülönbözteti, mint Hinemar, a királyt a zsarnoktól; sőt bizonyos pszichologiai éleslátást mutat a zsarnokság okainak elemzésében. «Két ösztön él bennünk, úgy mond, az igazság és a haszon szeretete. Az elsőből fakad a szabadság és haza szeretete; a másikkól az uralkodni vágyás.»³² De a szabadságszeretet is lehet oka a zsarnokságnak, ha a szabadságot magunkért szeretjük, nem pedig másokért. «Nincs senki sem, ki nem szeretné a szabadságot, s ne kívánna magának erőt, annak védelmére. A szolgaság a halál képe, a szabadság az élet biztosítéka. Innen van, hogy a ki a hatalmat akarja megszerezni, mindenfelé szórja a gazdagságot . . . De ha aztán megszerezte a hatalmat, zsarnokká válik, s megvetve az igazságot, nem remeg isten színe előtt elnyomni azokat, kik vele természetire és sorsra egyenlők.»³³ «Akarjátok tudni, mi a különbség király és zsarnok között? Az igazi fejedelem a törvényért s a nép szabadságáért harczol; a zsarnok pedig azt hiszi, hogy addig nem végzett semmit, míg el nem nyomta a törvényt s szolgaságra nem vetette a népet. A fejedelem az istenség képe, a zsarnok Luciferé. A fejedelmet, az istenség képét, szeretni, tisztelni kell s hódolni neki; az ördögi gonoszság képét, a zsarnokot azonban a legtöbb esetben meg kell ölni, *plerumque occidendus.*»³⁴ És ez nem is valamely ötletszerűleg, meggondolás nélkül oda vetett vélemény. A szerző több ízben visszatér erre a gondolatra, hogy jogos dolog megölni a zsarnokot, még árulással is. «Másképp kell egy zsarnok, mint egy ba-

³² Joab. Sarib. *Polieraticus*, Sive et de *nugis curialium*, Leyden, 1595, L. VIII, c. V, 412. l.

³³ *U. o.*, l. VII, c. XVII, 401. l.

³⁴ *U. o.*, l. VIII, c. XVII, 539. l.

rátunk iránt viselkedni; barátunknak nem szabad hízelegnünk, de zsarnoknak hízeleghetünk. Mert meg van engedve hízelegni annak, kit meg szabad ölnünk, *ei namque licet adulari, quem licet occidere*. De nem csak megengedett dolog a zsarnokot megölni, hanem illő és jogos dolog is, *aequum et iustum* . . . Jogosan fegyverkeznek az igazak azok ellen, kik a törvényt lefegyverzik, s jogosan támad föl a közhatalom az ellen, ki a közhatalmat meg akarja semmisíteni. Nincs súlyosabb fölségsértés, mint a mely magát a jogot, az igazságot támadja meg. A zsarnokság nem is csupán köz-bűntény, hanem több annál. Ha a fölségsértést megtorolhatja mindenki, mennyivel inkább megtorolhatja a törvények elnyomását, melyek még a császárra is kötelezők.»³⁵ Végre a világi és szent történet példaival bizonyítja ezt a fölállított jogot. De az a tanács kivételek nélkül. «Ne vegyék rossz néven a papok, mondja, ha megvallom, hogy köztük is vannak zsarnokok. Azonban, ha pap veszi magára a zsarnok szerepét, ellene nem szabad, fölszentelt voltának tisztelete miatt, világi fegyvert emelni.»³⁶ A második tilalom a méreg használata ellen fordul. «Bár tudom, úgy mond, hogy a mérget több ízben használták a hitetlenek, mégis azt hiszem, hogy nem engedhető meg. Nem mintha azt gondolnám, hogy a zsarnokot nem szabad megölni; csakhogy ennek a válás kára nélkül kell megtörténnie, *sine religionis honestatisque dispendio*.»³⁷ Különös casuistica, mely erkölcsösebbnek és tisztességesebbnek tartja a vasat a méreg-

³⁵ U. o., lib. III, cap. XV, pag. 174, 175 és lib. VIII, c. XVIII, pag. 553.

³⁶ L. VIII, c. XVII, p. 541 és XVIII, p. 553.

³⁷ L. VIII, c. XX, p. 563.

nél! Úgy látszik azonban, mintha maga is megdöbbenne tanításának következményeitől. «A legjobb s legbiztosabb módja azonban a zsarnok megrontásának az, úgy mond, ha az elnyomottak magukat megalázva, az isteni kegyelem védelme alá vonulnak, s tiszta kezöket az Úrhoz emelve, arra kéri, szabadítsa meg őket kínzó ostoruktól.»³⁸

Elképzelhetjük, hogy e tanokkal, melyek a világi hatalom ellen ennyire ellenségesek és hevesek, oly elméletek járnak karöltve, melyek a papi hatalmat mértéken túl emelik. Láttuk már, hogy a papokra a zsarnokok bűnhődése nem alkalmazható. Lássuk most, hogyan fogja föl ugyanez az író a papi és világi hatalom egymáshoz való viszonyát: «A fejedelem az egyház kezéből nyeri a hatalom kardját; mert ő maga véres fegyvert nem hordhat. De azért a kard övé, s használja is a fejedelem keze által, a kinek hatalmat adott, hogy a testet büntesse. A lelki dolgokban azonban minden tekintélyt magának tartott fönn. A fejedelem tehát a papnak szolgája; az ő szent tekintélye nevében végez oly cselekvéseket, melyek a pap kezéhez nem méltók.»³⁹ E főnhéjázó elmélet értelmében tehát a világi hatalomnak a hóhér szerepe jut; ő tartja a pallost, de az egyháztól nyeri, s ennek nevében végez oly hivatást, melylyel az egyház nem akarja beszennyezni magát. Lehetetlen mélyebbre sülyeszteni az állami hatalmat.

Gratian Decretuma. — Nem csak szenvedélyes és túlzó elméjű emberek, és nemcsak néhány nagyravágyó és büszke pápa vallják a XII. században a theokratia tanait. E tanok

³⁸ L. VIII, c. XX, p. 563.

³⁹ L. IV, c. III, p. 180.

még a kánoni jog hivatalos és hiteles emlékeibe is átszívárognak és erőre kapnak. Megtaláljuk nevezetesen a kánoni jog legnagyobb s leghíresebb művében, annak mintegy *digestájában*, Gratian *Decretumában* is, mely a középkorban a jogászok előtt legalább is bírt olyan tekintéllyel, mint a *Liber sententiarum* a theologusok között.

Gratian *Decretuma*⁴⁰ némi philosophiai szellemet mutat; de egyszersmind föltűnik az által is, hogy teljesen hiányzik belőle minden kritika; a mi különben oly hiány, melyet korának kell betudnunk, mert ez időben a szövegek helyes és hiteles voltának megállapításáról még nem lehetett szó. Később, a kritika fejlődésével, egy pápa a bibornokokkal összeállíttatta a Gratian decretumában található tévedéseket. Ezek negyvenegy apokryph canont jelöltek meg; huszonhét idegen tekintélynek tulajdonított canont, és tizennégy hamis decretalist. Nem lehet tehát ezekből,

⁴⁰ Gratian *Decretuma*, mely a XII. század közepén (1150), III. Eugen pápa idejében *Discordantium canonum concordia* czímen jelent meg, ismeretesebb a *Decretum* neve alatt. A középkornak *Corpus iuris canonici*-ja. Több hasonnemű munka előzte meg: *Ecclesiae decretorum libri XX.*, Burchard, wormsí érsek műve, melyet röviden Burchard decretumának is neveznek. Már ennék a munkának is ultramontán jellege van. A római törvényeket, a Capitularékat nem idézi: annál bővebben merít a *Hamis decretalisokból*. A XX-ik könyv; *De laicis, tam imperatoribus, regibus, principibus, quam subiectis*, nagyon fontos s már magában foglalja mindazon theokratikus tanokat, melyeket Gratian *Decretumában* találunk. Idézik Yves de Chartres decretumát is: *Exceptiones ecclesiasticarum regularum*, a XI. század végéről. E különböző műveket azonban homályba állította Gratian *Decretuma*, melynek szerzője a középkorban oly híres vala, hogy Dante is helyt ad neki a Paradicsomban. «A fényeskedő szellemek e koronájában e tűzmosoly Gratiané, ki oly nagy szolgálatokat tett az egyik és másik jognak, hogy jutalmul nyerte érte a boldogságos életet.»

mint hiteles okiratokból, venni idézeteinket; de éppen ez okból, annál jobban tanúskodhatnak a vélemények állapotáról ama században, melyben Gratian azokat gyűjtötte és összeállította.

Nehéz dolog volna Gratian *Decretum*-ából valami politikai elméletnek nyomait rendszeresen és összefüggő módon egybegyűjteni. Adva van az anyag kiválasztásában s elosztásában, a különböző címekben, melyek alatt az okiratok összefoglaltatnak, és azon magyarázatokban, melyeket vagy maga a szerző, vagy pedig a commentatorok glossái csatolnak hozzájuk. Különösen a glossákban lép napvilágra a canonisták politikai eszméje, mert a commentatorok a maguk felfogása szerint és irányzatosan magyarázzák a szöveget. E glossák különben egy testet képezvén a munkával, a középkorban majdnem épp oly tekintélyre tettek szert, mint maga a szerző. És mivel különböző kéztől származnak,⁴¹ nem csak egy egyénnek, hanem egy egész iskolának elveit ismertetik meg velünk.

A Gratiantól egybegyűjtött szövegek s okmányok közül már sokat ismerünk; de vannak olyanok is, melyekről nem szóltunk, és különösen van kettő, melyeknek a középkorban nagy fontosságuk volt, és a melyeket szó szerint idéztek. Az első Ottó császár esküje János pápa előtt,⁴² az úgynevezett *Constitutio Ottonis*; a másik az a híres okmány, melyet *Constantin adománya* czímen ismerünk.⁴³

Ottó esküje úgy van fölhozva, mint a császári hatalom függésének bizonyítéka a pápától, s a hozzácsatolt glossa

⁴¹ Nem mindannyia származik a XII. századból; de mindannyi a szövegnek szűkebb vagy bővebb kifejtése.

⁴² *Decretum*, Pars I, Distinct. 62, c. XXXIII.

⁴³ *U. o.*, Distinct. 96, c. XI.

így szól: «Láthatni belőle, hogyan esküdött Ottó császár hűséget János pápának.» A glossa tehát az esküt mint a császár hűbéri hódolatát tünteti fel a pápa iránt, minővel a hűbéres tartozik hűbérurának. Hiven fogjuk idézni: «Én, Ottó király, a következő ígéretet és esküt teszem János pápának. Esküszöm az Atyára, Fiúra és Szentlélekre, a szentkereszt fájára, e szent ereklyékre, hogy ha isten engedelmével Rómába elmegyek, fölemelem a római egyházat és téged, annak fejét, hatalmam szerint; soha életedet nem vesztet, se tagjaidon vagy méltóságodon csonkítás nem esik az én akaratomból, tanácsommal, megegyezésemmel vagy buzdításomra. Róma városában nem adok ki rendeletet vagy parancsot a téged s a rómaiakat illető ügyekben, a te megegyezésed nélkül; visszaadom neked szent birtokaidnak mindazon részeit, melyek birodalmunkhoz csatoltattak, s bárkire bízom is Olaszország királyságát, esküjét fogom venni, hogy birtokod megvédésében tehetsége szerint segítségedre lesz.» Bajos dolog ez esküben egyebet látni, mint valami egyezséget vagy szerződést, melynek értelmében a császár kötelezi magát, hogy Rómában a pápával megosztja a fejedelmi jogokat, és tiszteletben tartja a pápai birtokot, melyet maga Nagy Károly adott a pápának. Innen a hűségesküig még nagy út van; sőt elmondhatjuk, hogy az eskü hangja inkább a pártfogó hangja, mint egy hűbéresé.

Térjünk most Constantin állítólagos adományozására. Ez adományozás története ismeretes; a középkorban történeti, hiteles ténynek tekintették; a XVI. század kritikája azonban kitörölte a komoly történeti tények sorából. Azt állították, hogy midőn Constantin császár Konstantinápolyba vonult vissza, a Nyugat uralmát átadta Sylvester pápának, s hogy ez idő óta a pápaság a birodalommal tet-

szése szerint rendelkezett, úgy hogy a császár a pápának, az igazi fejedelemnek, csak helytartója volt. Ime az állítólagos okirat, mely a szerződést tartalmazza, s mely *Szent Sylvester életéből* ⁴⁴ van véve. Nem közöljük az egész darabot, csak a legszembeszökőbb helyeket belőle:

«E pillanattól fogva átadjuk atyánknak, Sylvesternek és utódainak császári palotánkat a Lateránban . . . a császári nyaklánczot, öltönyöket, a jogart, a császári ékességeket, szóval a császári hatalom minden külső jelvényeit és hatalmunk dicsőségét . . . És hogy a pápai széket megalázás ne érje, s hatalma és dicsősége a föld birodalmának méltósága fölé emelkedjék: boldogságos Sylvesternek nem csak palotánkat adjuk s engedjük át, hanem Olaszország és a Nyugat minden tartományát, városait, területét . . . Mi pedig illőnek találtuk birodalmunkat és hatalmunkat keletre átvinni, Byzáncz fölséges tartományába, hogy itt nevünkről várost építsünk, s birodalmunkat itt alapítsuk meg. Mert nem jogos, hogy a föld császára ott bírja hatalmát, a hol a papi hatalom elsőségét és a vallás legfelsőbb tekintélyét az égi császár alapította meg.»

Szembe tűnik azonnal, mily nagy önmegtagadással engedte át e naiv okmány szerint Constantin a maga birodalmának felét a római püspöknek. E nevetséges történet, néhány barbár szerzetes találománya, a középkorban a leggyakrabban idézett bizonyítékok egyike volt a pápai hatalom védőinek kezében. Gratiannak kell tulajdonítanunk ez okmány új fontosságát; mert az ő idejéig oly kevés tekintélye volt annak, hogy még VII. Gergely sem

⁴⁴ Gratian *Decretuma* előtt már Anselmus és Deusdedit gyűjteményében is idézve van.

említi. Különben is a nagy pápák szívesebben keresték hatalmuk eredetét isten rendelésében és hivatásuk természetében, mint egy világi fejedelemnek törvényes cselekményében és adományában. Védőikre bízta az ily másodrendű bizonyítékok fölhasználását, melyek azonban a tömegre nagy hatással voltak.

Lássuk most, hogy mily vélemények kerültek fölszínre az előbb idézett szöveg és a commentatorok glossái következtében. A commentatorok, mint rendesen, némely hely értelmét túlhajtották, s olyat mondatnak a szöveggel, a mi nincs is benne. Így történt azután, hogy e híres helynél: *Mediator Dei et hominum officia potestatis utriusque discrevit*, a glossator a *discrevit* szó alkalmából, a két hatalom megkülönböztetése ellen merít érvet.⁴⁵ Azzal kezdi, hogy e két hatalmat Krisztus magában egyesítette; ez az ultramontanok alapvető érve, melyet azonban a világi hatalomnak minden védője megtámadott. A glossator ezt mondja: «Krisztus némely dolgokat császári minőségben cselekedett, mikor például kiűzte a templomból a kufárokat, vagy mikor töviskoronát hordott, a császárság jelvényét.» E pontnál lehetetlen a kézen fekvő so-

⁴⁵ U. o., *Decret.*, 9, b, c. V. P. Ezen szöveget, melyet már Hincmarnál említettünk (V. ö. 422. l.), a mily gyakran, oly különbözően idézik, s eredetéről nincsenek bizonyosságban. Gratian I. Miklósnak, mások Cyprianusnak vagy Julianus pápának tulajdonítják. Legtöbbször azonban Gelasius pápának Anastasius császárhoz írt leveléből van idézve. Ime a szöveg: «*Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus sic actibus propriis et dignitatibus distinctis officia potestatis utriusque discrevit . . . ut et Christiani imperatores pro æterna vita Pontificibus indigerent, et Pontifices pro cursu temporalium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur . . . etc.*» Könnyen észrevehető, hogy e szöveget minden irányban lehet forgatni.

phismára nem útalni; hogyan lehetne a megalázás jele a tekintély és császári hatalom jelvénye? A *discrevit* szónál pedig ezt mondja: «Az ellenkező áll. Jézus Krisztus nem választotta szét, hanem egyesíté a két hatalmat; mert ő a maga személyében mind a kettőt gyakorolta.» Igaz, hogy a következő utolsó megjegyzés a két hatalom egymástól való függetlenségének látszik kedvezni: «Azt mondom, egyesítette a két hatalmat, hogy megmutassa, hogy mind a kettő egy forrásból ered.» Itt a glossator igazat látszik adni a világi hatalom pártszeleinek, kik mind a két hatalom forrását közvetlenül istenre vezették vissza; de világos, hogy midőn mind a kettőt egyesítette Krisztusban, ugyanakkor egyesíti azokat Krisztus helytartójának személyében is. A két hatalom elválasztása mellett fölhozott néhány bizonyíték után mégis csak az ellenkezőre határozza el magát, és pedig három okból. Fölhozza okúl először Otto föntebb idézett esküjét; másodszor a Péterre bízott kulcsokat, az égi és földi hatalom kulcsait és végül, hogy a pápa a császárt leteheti. Látni való, hogy e három ok mindegyike éppen azt föltételezi, a mi kérdés alatt áll. Más helyen a glossator újra fölveti a kérdés vitatását, s okokat hoz föl mindkét oldalról, azután így végzi: «Úgy hiszem tehát, hogy a két hatalom külön vált, bár a pápa néha mind a kettőt egyesítheti magában, *utramque potestatem sibi assumere.*» Szent Ambrus egy mondanásánál, melyben az állami hatalom ólomhoz, az egyházi pedig aranyhoz van hasonlítva, a glossator ezt mondja: «A császári hatalom úgy különbözik a pápa hatalmától, mint a hold a naptól.» Figyelemreméltó hasonlat, mert gyakran előfordul e vitában, sőt később bizonyítás gyanánt szerepel. Végül egy másik glossában ezt találom: «Ki az igazi császár? Némelyek azt mondják, hogy a

konstantinápolyi császár . . . Ámde a római egyház a császárságot keletről áthozta nyugatra, az igazi császár tehát a római.» A császárságnak ez az átvitele is nagyon fontos tan a középkorban. Azt állították ugyanis, hogy a pápa, miután Constantin adománya folytán rendelkezhetett a császárságról, azt a görögöktől elvette s a germánokra ruházta, mikor első ízben Nagy Károly fejére tette a koronát, másod ízben pedig Ottóéra. A császárság tehát az egyház műve volt.

Elérkeztünk végre a XIII. századhoz, az egyházi hatalom fénykorához s a két-három nagy középkori pápa egyikéhez, III. Inczéhez. Ez méltó utóda VII. Gergelynek, kihez hasonló eszközöket és érveket használ hatalmának elismertetése érdekében. Csakhogy nyugodtabb modorú, mert érzi, hogy hatalmát nem támadják többé annyira. Elveik ugyanazok; a különbség az érvek megválasztásában keresendő.

III. Incze. — III. Incze nagyon világos és határozott szavakban fejezi ki elméletét azon levélben, melyet a császárválasztások ügyében Karinthia herczegéhez írt. «Elismerjük a választóknak azon jogát és hatalmát, hogy megválaszszák a királyt, a kiből császár lesz; el kell ismernünk e jogot, mert régi gyakorlaton alapszik, s főkép, mert maga a szentszék adta azt nekik, midőn a császári méltóságot Nagy Károly személyében a görögöktől a germánokra származtatta át. Ennek fejében azonban a fejedelmeknek is el kell ismerniök, hogy a megválasztottnak személye fölött ítélni, a mi jogunk, kik őt fölkenjük, megszenteljük s megkoronázzuk. Mert a személy fölött ítélni az van hivatva, a kit a kézföltevés joga illet. Ha a fejedelmek abban egyeznének meg, hogy királylyá emeljenek egy szentségtörőt, egy kiátkozottat, zsarnokot, ügye-

fogyottat, eretneket vagy pogányt, vajjon azt is föl kellene-e kennünk, megszentelnünk és koronáznunk? Tiszta lehetetlenség!»⁴⁶

Ezen idézetben III. Incze korlátlan fölségi jogot tulajdonít a pápának. Mert 1-ször a pápa vitte át a császárságot a görögöktől a germánokra; 2-szor, tőle származik a fejedelmek császárválasztási joga; 3-szor, a kézföltevés és koronázás az övé, s ebből egyszersmind az a joga is következik, hogy a választottat elfogadhatja vagy visszavetheti. Így a pápa a császárválasztásnál *recto*-val levén fölruházva, tulajdonképen ő az egyedüli választó. Azonkívül még annak eldöntése is szent Péter székét illeti, hogy valamely eskü megengedett-e vagy tiltott, s hogy meg kell-e tartani, vagy nem?⁴⁷ Így a fölségi jog legutolsó szálát is kezében tartja a pápa; mert az, ki az eskü fölött ítélt, magasabban áll annál, a ki az esküt elfogadja.

Némelyek azt mondák, hogy ha a király vétkezik, csak isten ellen vétkezik, nem az emberek ellen. Ez azonban annyit jelentene, mint a király fölötti ítélkezés jogát a papságtól elvenni, és isten számára tartani fönn. Incze ez elvet nem ismerheti el. «A nazárethi Jézus, úgy mond, megkenvén magát az öröm olajával, pappá lett, s ez által megmutatta, hogy a papi méltóságot a királyi fölé helyezi.»⁴⁸ Ebben oly sophisma rejlik, melyet legalább futólag érintenünk kell. Abból, hogy Jézus pappá, nem pedig

⁴⁶ *Decret. Greg.* IX, l. I, tit. VI, cap. XXIV. (Anno 1208.) E munka Pennafort R. gyűjteménye 1284-ből. A decretálisokat foglalja magába Gratian óta.

⁴⁷ *U. o.*, Utrum iuramentum sit licitum aut illicitum, et ideo servandum, nemo sane mentis ignorat ad nostrum iudicium pertinere.

⁴⁸ *Inn. III. oper.*, Colog. 1575. In IV. Psalm. pœnitent.

királylyá lett, azt következtetik, hogy a papi méltóságot a császári fölé helyezte. Inkább azt kellene következtetni, hogy nem akart a föld fejedelme lenni, s ha ő nem volt az, utódai és helytartói még kevésbé lehetnek azok. III. Incze szerint a királyi méltóság Mózes idejétől kezdve papi méltóság is volt; most pedig a papi méltóság egyszersmind királyi is, *nunc sacerdotium est regale*. Azt állítják, hogy a királyok csak isten ellen vétkezhetnek; mivel azonban a papság az isten képviselője, a királyok akkor is isten ellen vétnek, ha a papság ellen vétkeznek.⁴⁹ Ez egy új sophisma, mely oly átlátszó, hogy nem is kell bonczolgatni.

Montpellier vicomtehoz intézett levelében⁵⁰ a pápa a Deutoronomiumnak ezt a gyakran idézett mondását is kedvelt tanai értelmében magyarázza: «Ha nehéz és bajos ítélni a vér és vér között, ügy és ügy között, a belpoklos és belpoklos között: kelj föl és menj el arra a helyre, melyet választott a te Urad Istened. És menj el a Lévi nemzetségéből való papokhoz és a bíróhoz, ki az időben bíró leszen, és kérdezd meg őket, és ők megjelentik neked az egész ítéletet . . . Ha pedig valaki kevélységből cselekedendik, hogy nem enged a papnak: meghaljon az olyan ember.» E szövegre, mely nyilván a zsidó nép szervezetére vonatkozik, III. Incze a középkorban szokásos magyarázat módját alkalmazza, mindenütt képes értelmet s symbolumot keresvén. Az emelkedett hely, melyről Mózes beszél, az apostoli szent szék; Lévi papjai a szent atya segédei; a bíró vagy pap pedig szent Pé-

⁴⁹ U. o.

⁵⁰ *Decret. Greg. IX, l. IV, tit. XVII, c. XIII, per venerabilem* (Ann. 1213).

ter utóda. A háromféle ítélet közül, melyet a szöveg említ, az első a büntető és polgári ügyekről (*inter sanguinem et sanguinem*); az utolsó (*lepram et non lepram*) a büntető és egyházi ügyekről; a középső pedig az egyházi és polgári ügyekről (*causam et causam*) szól. E felsorolásban minden ügy befoglaltatik. Tehát nincs egy sem, melyet nehézség esetén ne kellene a szentszék elé hozni. Ítéletének pedig engedelmeskedni kell, halálbüntetés terhe alatt. Így tehát minden törvénykezés a pápától ered s oda tér vissza. Ez világosan a korlátlan theokratia elmélete.

Francziaország püspökeihez intézett levelében,⁵¹ Franciaország és Anglia királyai közt legfőbb bírónak veti föl magát, nem azért, mintha az elsőnek joghatóságát akarná megtámadni, hanem hogy engedelmeskedjék az evangéliom azon szavának: «ha testvéred vétkezett ellened, beszélj vele négy szem közt; ha meghallgat, hű testvért nyertél benne; ha azonban nem hallgat meg, add föl az egyháznak; s ha nem hallgatja meg az egyházat, legyen előtted olyan, mint egy pogány vagy publikánus.» E szövegre támaszkodva III. Incze ítélni és döntenit akar a királyok fölött, nem a hűbérek, hanem a vétkek ügyében, *non de feudo, sed de peccato*; mert nem lehet kétségbe vonni, hogy bűnökben a pápát illeti meg az ítélet minden keresztyén fölött. Ezen lejtőn aztán a világ valamennyi ügye a szentszék körébe csúszik; mert minden jogi kérdésben, minden törvényes s jóhiszemű ügyben megvan a bűn lehetősége.

A kor szellemének egyik legérdekesebb bizonyítéka azonban a pápának szabályszerűen folytatott vitája Kon-

⁵¹ *Decret. Greg. IX, l. II, tit. I, c. XIII. (Ann. 1200).*

rád császárral, ki először jött vele ellenkezésbe.⁵² Valóban különös látvány, mikor pápa és császár úgy vitatkoznak egymással a szentírás szövege fölött, mint valami hittudorok, és a világ uralmát, mint valamely diplomát, dialektika és érvelés tárgyává teszik.

A vita szent Péternek következő mondása körül forgott: «Annak okáért engedelmesek legyetek minden emberi rendelkezésnek az Úrért: akár a királynak, mint legfőbb méltóságba helyezettettnak; akár a tisztartóknak, kik attól küldettek ki a gonosztevők büntetésére, és a jótevőknek dicséretére.» A császár e szöveg alapján következőleg érvelt: 1-szor, az első pont, *subditi estote*, a papság alárendeltségét jelenti; 2-szor, a második pont: *regi, tamquam praeccellenti*, a királyság vagy a császárság elsőségét jelenti; 3-szor, a harmadik pont világosan bizonyítja, hogy a kard hatalma s a bíraskodás joga a császárt illeti úgy a világiak, mint a papok fölött. Meg kell vallanunk, hogy ez okoskodás egy középkori német császár részéről elég finom és talpraesett. III. Inceze hiába erőlködik ez okoskodás erejét megdönteni, s úgy látszik, nem bír a császár fölé kerekedni. Az egyenesen a czél felé tart, a másik mesterkedésekkel s szörszálhasogatásokkal akar győzelmeskedni. Megjegyzi, hogy szent Péter szavai csak a tömegre, azaz a világiakra vonatkoznak, nem pedig a papokra. Mert ha a papokat is illetnék, azt kellene hinnünk, hogy az nekik hagyatott meg, hogy még a rabszolgáknak is rendeljék alá magukat, mivel így szól az írás: *omni creaturae*. De nem válaszolhatta-e erre a császár, hogy valóban úgy is van, mert Jézus Krisztus azt mondá:

⁵² U. o., lib. I, tit. XXXIII, c. IV. és VI. *De maiore et obedientia* (Ann. 1198).

hogy az legyen szolga közöttetek, a ki első; a pap tehát mindenkinek szolgája; azoké is, kik másokat szolgálnak; s még inkább azoké, kik másoknak parancsolnak. A második pontra nézve, III. Incze elismeri, hogy a király parancsol világi dolgokban, de csak azoknak, kik tőle földi javakat s méltóságokat bírnak. Ez a korlátozás azonban önkényes; nincs a bibliai szövegben; a szöveg egyszerű magyarázata ellenmond ennek; sőt e korlátozás éppen magát a vitás kérdést tartalmazza. Az apostol így szól: *subditi estote propter Deum*. Ez a *propter Deum* a papi hatalomnak kedvező megszorítást jelent. *Regi tamquam excellenti*: a *tamquam* is a királyi hatalom megszorítására czélzó szándékot mutatja. Végre a mi a harmadik pontot illeti: *ad vindictam malorum*, a pápa itt is különböztet, és azt mondja, hogy a király bíraskodása csak azokra szorítkozhatik, kik az ő pallosának vannak alávetve. Ámde a papok nincsenek alávetve; tehát stb. De épp e kivétel képezi a kérdés tárgyát; a szövegben nincs bent, tehát nem is lehet belőle következtetni. De következtethetjük-e máshonnan?

Itt a vita más mederbe tér; a pápa abban hagyja szent Péter szavainak magyarázatát s más, a XIV. században híres érvekhez folyamodik. 1-szor Jeremiás következő szövegét idézi: «*Ecce constitui te super gentes et regna, ut evelas et dissipas, ædifices et plantes.*» 2-szor fölhozza, hogy isten két nagy tüzet teremtett az égre; a nagyobb, hogy nappal, a kisebb, hogy éjjel világítson. Épp így teremtett isten két nagy méltóságot is: a papságot, mely nappal, azaz a lelki dolgokban jár elől, és a császárságot, hogy éjjel, azaz a világi dolgokban legyen vezér. A kettő közt épp oly nagy a különbség, mint a nap és hold között. 3-szor fölhozza mind azon idézeteket, melyeket már

VII. Gergely is használt (v. ö. 425. lap): *Pasce oves meas ... Quidquumque ligaveris*, stb. Végül Incze pápa e hosszú és büszke okoskodást az alázat szavaival zárja be, melyek nem egészen ide valóknak látszanak. «Mi nagyságunkat az alázatosságba helyezzük, s az alázatot legfőbb nagyságunknak tekintjük. Nem csak isten szolgáinak valljuk magunkat, hanem valóban szolgálai is vagyunk, úgy istennek, mint az ő szolgáinak is. Az apostol szavai szerint adósai vagyunk nem csak a bölcseknek, hanem az eszteleneknek is.»

A jogászok. — Mialatt maguk a pápák és császárok a dialectica segélyével vitatták jogaikat és igényeiket: a dialecticusok egész raja naponként megszámlálhatlan csatát vívott egymással ugyane kérdések területén. Különösen a jogászok harczoltak szemtől-szembe egymással az állami s egyházi hatalom kérdése fölött; és nem csak az elvekről folyt a harcz, hanem egyes esetek körül is, hol az ellentétes igények találkoztak. A jogászok két táborra oszlottak: a *canonistákra* vagy *decretistákra*, kik általában a római udvar ügyét pártolták; és a *juristákra* vagy *legistákra*, a kik a császár ügyét szolgálták. Szóval, a *ius civile* doktorai a császár részén, a kánonjogi tudósok pedig a pápa részén állottak. Igaz, hogy legnagyobb részök *utriusque iuris* doktora volt; azonban tanulmányaikkal kiválólag vagy az egyikhez, vagy a másikhoz fordultak, s ugyanoda hajlott politikai rokonszenvők is. A kanonisták főtekintélye Gratian *Decretuma* volt, mely a középkorban a kánonjog digestája szerepét játszotta. Mint láthattuk, a szövegben, glossákban volt bőven bizonyíték, melyeknek értékét a középkor scholastikai gondolkozása mértéken fölül fokozta. *A legistáknak* főtekintélye pedig a római jog volt, melynek emlékeit a bolognai iskola hozta újra

napfényre és magyarázta nagy tudományos készséggel.⁵³

Kétségtől érdekes volna, habár hosszúra terjedne és messze vinne tárgyunktól, tanulmányozni minden részleteiben, legcsekélyebb alkalmazásaiban, a bírói illetékesség számtalan összeütközéseiben, ezt a törvető, lesből vívott, szorosokból támadó harczt, melyet az átgázolhatatlan bozót közt és a sűrű homályban vívnak egymással a jogászok, a jogász *summák* szerzői, a glossátorok, az Irneriusok, a Placentinusok, az Iók, az Azók, végre az Accursiusok, másrészt pedig theologiai ellenfeleik. Csak néhány általános vonásban akarjuk e nagy vitát föltüntetni.

A császári tanok, éppen úgy, mint a theokratikus elméletek is föltevéseken, történeti hazugságokon alapulnak. Ha az egyházi hatalom védői két teljesen képzeleti tényre hivatkoztak: Constantinus adományozására és a császárságnak a görögöktől a germánokra történt átvitelére, a mely föltevést Otto császár föntebb idézett esküjére alapították: a császári jogászok sem szükölködtek ilyen történeti és jogászai hamisítványok nélkül.⁵⁴ A theokratikus fictiókkal ők is két hasonlót állítottak szembe, ú. m. a római császárság folytonosságát és az egyetemes monarchiát.

A császárság, melyet kétszer törtek meg, Augustulus után, s másodszor Berengar után, és kétszer állítottak vissza, Nagy Károly és Nagy Otto alatt, mindig igyekszik az összefüggés lánczát egybefűzni és a közbejött megszakításokat eltüntetni. Frigyes császár a maga rendeleteiben Constantinust,

⁵³ A bolognai iskoláról, általában a középkori jogászokról lásd Laferrière könyvét: *Histoire du droit français*, IV. k.

⁵⁴ E kérdésről v. ö. Himly értekezését: *De iuribus sancti Imperii romani*.

Valentinianust és Justinianust elődeiül említi.⁵⁵ Constantinus állítólagos adományozásával az állítólagos öröklést helyezi szembe. Róma városa is szívesen elősegíti a képzelgést. A római követek így szólnak I. Frigyeshez: «Hozd vissza a régi idöket; éleszd föl újra a város kiváltságait. Az örök város újra uralkodjék a föld országai fölött; s császári hatalmad térítse a világot újra az örök város engedelmessége alá.»⁵⁶ De ha Frigyes el fogadja is a császárság örökét, nem azért teszi, hogy kiadja a köztársaságnak. «Én vagyok, úgy mond, a törvényes birtokos. Ám kísértse valaki kiragadni Hercules kezéből a fütyköst!» Első Frigyes történetírója, Freisingeni Ottó azonban nem osztozik a császárság örökös voltának hitében. «Róma városából, senatusából, és népéből, mondja, csak a nagy név árnyéka maradt meg.» Az egyetemes monarchia tanából, melynek nyomait már az első császároknál találjuk, Frigyes idejében valódi dogma lesz, melyet leginkább a bolognai jogtudósok hirdetnek.⁵⁷ Ez áltatás a középkorban

⁵⁵ Pertz. *Monum. Hist. Germ.*, t. I, leg. II., pag. 139.

⁵⁶ Freisingeni Otto, l. II. c. XX. (Muratori, tom. VI).

⁵⁷ Az egyetemes monarchia eszméje II. Henrik idejében kezd föltűnni. Ez elméletre vonatkozik az aranyalma symboluma keresztel felette, mely azóta a császári jelvényekhez tartozik. A császárok azt állították, hogy a többi fejedelem pusztán a szent birodalom hűbérese. A császár *dominus urbis et orbis*: ez a Frigyes korabeli iratok állandó kifejezése. A jogászok e tant a magánjogból, az evangeliomból, a szent atyákból vett s a középkor módszere szerint értelmezett idézetekkel bizonyították. A császári hatalom e kiterjesztésén főleg a bolognai iskola s annak négy doktora: Bulgrus, Martinus, Jacobus és Hugo munkálkodott. Egy toulouse-i híres jogász, Placentinus, azzal vádolta őket, hogy Olaszországot elárulták a császárnak. «Contra proprias conscientias a miseris Bononiensibus Frederico Imp. suasum est Italiam

hosszú ideig életben marad, s Dante nagy szellemét és hatalmas képzelmét is meghódítja.

Fleury Hugó. — A császári, azaz az állami hatalom az ellenkező hatalomnak túlkapásai ellen, jogászokon kívül még theologusokban is talált védőkre, kik hívebbek voltak szent Bernát tanításaihoz, mint VII. Gergelyéhez. A XII. századból például egy eléggé érdekes irat maradt fenn, mely nyilván a császárok érdekében és az ultramontan theologusok ellen keletkezett. Címe: *De regia potestate et sacerdotali dignitate*: írója Fleury Hugó, szent benedekrendi szerzetes.⁵⁸

«Tudom, mondja a szerző, hogy vannak a mi időnkben olyanok, kik azt állítják, hogy a királyok nem istentől nyerték hatalmukat, hanem azoktól, kik istent nem ismerve, kevélység, rablás, gyilkolás s egyéb bűnök útján emelkedtek hasonlóik, embertársaik fölé.» Ez világos vonatkozás VII. Gergelyre, kinek saját szavait idézi a szerző. Ő ellenkezőleg azt bizonyítja, hogy minden hatalom istentől ered; isten az, ki az első embert minden teremtmény fölé helyezte; isten az, ki a főt a test egyéb tagjai fölé emelte, hogy helyzetre, méltóságra fölöttük álljon. Végre

factam esse tributariam. (*Summa in tres libros de annoniis*, cod. X, 16.)» Az egyetemes monarchia tanát a franczia jogászok nem ismerték el soha. «Li rois n'a point de souverain es choses temporels, ne il tient de nului que de Dieu et de lui. (*Etablissement de Saint Louis* lib., II, c. XIII).» III. Incze Montpellierhez írt s fentebb idézett levelében elfogadja ez elvet. VIII. Bonifacius azonban hevesen elveti. «Nec insurget hic superbia Gallicana, quod dicit quod non recognoscit superiorem. Mentiuntur: quia de iure sunt et esse debent sub rege Romano et Imperatore. (Baluz. in add. ad libr. P. de Marca, *De Concord. sacerd. et Imper.*, lib. II, cap. III), V. ö. erre nézve Himly tudós értekezését.

⁵⁸ Baluze *Melanges*-jai között, tom. IV, anno 1126.

isten az, ki a földön, meghatározott fokozatban a méltóságokat és hatalmakat szétosztotta, mint a hogy különböző rangokat állított föl a mennyben is, melynek ő az egyedüli fejedelme.⁵⁹

Két főhatalom van: a királyi és a papi; mind a kettő egyesülve volt a Megváltóban, ki egy személyben király és pap vala.⁶⁰ De a király a mindenható isten képe, a püspök pedig Krisztusé. Ezért kell a püspököknek magukat a király alá rendelniök, mint a fiúnak atyja alá.⁶¹ A király törvény és ijesztés által köteles kényszeríteni a népet, hogy jót tegyen. Így a földi hatalom az égi birodalom érkezését sietteti; mert a mit a pap szavával s tanításával nem tud elérni, azt a király a félelem és fegyelmezés által eléri. A nép féli a királyt; de a király csak istent féli. A jó király a kegyes isten ajándéka; de a rossz királyt is isten adja, a haragos isten: «Haragomban királyt adok neked», mondja Izrael népének. És másutt: «Az isten megengedi, hogy az ámitónak is legyen hatalma, a népek büntetéseül. Tűrniök kell tehát az alattvalóknak királyaikat s fejedelmeiket, bármilyenek legyenek is; és nincs megengedve ellenállaniok. Mindazokat, a kik hivatalban vannak, a nép tartozik táplálni, nem azok kedvéért, hanem isten rendelése szerint. A szentírásból láthatjuk, hogy még a gonosz királyok is tiszteletben állottak. Csak istennek áll jogában leszállítani a kevélyt polczáról, és fölemelni az alacsonyít a legnagyobb méltóságra. Az apostol parancsa szerint imádkozni kell minden hatalomért; azt mondja, hogy a szolga még hitetlen urá-

⁵⁹ U. o., lib. I, c. I.

⁶⁰ U. o., cap. II.

⁶¹ U. o., cap. III.

nak is engedelmeskedni tartozik. Jézus Krisztus sem tagadta meg az adót a császártól. Nem az erőszak fegyvereivel, hanem könyörgéssel kell a királyokon győzedelmeskedni. Így győzte le szent Ambrus is Justina császárné zsarnokságát. Azt mondja az Úr: «Tedd hüvelyébe kardodat. Ki fegyvert használ, fegyverrel fog elveszni.» És nem mondá-e az isten: «Általam kormányoznak a királyok és uralkodnak a fejedelmek.»

A scholastikusok. — Még csak a scholastika tudoraihoz kell kérdést intéznünk, hogy teljessé tegyük a IX-től a XIII-ig terjedő évszázadok politikai eszméinek vázlatát.

Talán szükségtelen is bizonyítani, hogy a politikai problémák jelentőségének helyes és szabatos megértését nem kereshetjük a XII. században, mikor az emberi elme alig hogy még ébredez, és csak nagy nehezen betűz néhány philosophiai tételt; nem kereshetjük a világ dolgaitól többé-kevésbé idegen, elzárt kolostorokban, sem pedig a jobbára theologiai és vitázó iratokban. Az első scholastikusok tehát előreláthatólag homályosak, üresek és határozatlanok lesznek e kérdések felőli ítéleteikben.

Ha a scholastika első tekintélyéhez fordulunk, ahhoz a theologushoz, a ki a nélkül, hogy saját véleménynyel bírt volna, egybegyűjtötte a hagyomány minden véleményét és megjelölt minden kérdést, melyek később a *theologiai summák*-ban tárgyaltnak, Petrus Lombardusnál, a *sententiák* mesterénél, a következő kérdésre akadunk: «Szabad-e néha ellenkezni a hatalommal?» E kérdés alapján a fölségi jog problémája. Petrus Lombardus egybegyűjti az apostolok és szent-atyák válaszait, a nélkül, hogy azokat valamivel megtoldaná. Az eredmény az, hogy föltétlen engedelmességgel tartozunk a hatalomnak, ép-ségben tartva az isten iránt való engedelmességet. A ha-

talom, még a rossz is, istentől ered. E kifejezésekben származtatja át a problémát a következő scholastikusoknak, rájuk bízva, hogy kivételeket és megkülönböztetéseket állapítsanak meg, melyek aztán csakhamar meg is változtatták az elvek értelmét s a kifejezések értékét.

Halesius Sándor. — A *Summák* első szerzője a középkorban, Hales Sándor, más alakban fejtegeti a kérdést: Jogos-e, hogy ember uralkodjék embereken: *an iustum sit hominem homini dominari?*⁶² A tudomány azonban még akkor nem érett annyira, hogy e kérdést elvontan, magában véve, tárgyalhassa. A szerző nem is használ más bizonyítékokat, csak idézeteket. Az uralom elve ellen a szerző Nagy Gergely szavait idézi: «Az ember természet-től fogva csak az esztelen lények, nem az eszes emberek ura; a mint meg is van írva, hogy az állatoknak kell tőle félniök, nem pedig embertársainak; mert természetellenes dolog, ha valaki a hozzá hasonlók iránt viseli kevélyen magát, és azt akarja, hogy társai féljenek tőle.» Ime egy másik idézet ugyanazon vélemény mellett, a bölcsesség könyvéből: «Egy módon jön mindenki világra s egy módon távozik belőle; a király sem születik máskép, mint a többi emberek.» Ámde e helyekkel mások állanak szemben. «Minden lélek, mondja szent Pál, hódoljon a hatalmasságoknak.» Szent Gergely pedig így szól: «A természet mindenkit egyenlőnek teremtett; de az isten igazságos rendelése, melynek indító okai rejtve vannak előttünk, némelyeket mások elé tett, az ő különböző érdemeik szerint.»

Nagyobb gonddal tárgyal Hales Sándor egy más kérdést: az egyházi hatalom viszonyát a világihoz. Nem lépi-e

⁶² Alex. Hales. Summ. Pars III, q. XLVIII, m. II, a. 1.

át korlátait az egyházi hatalom, kérdi, ha világi dolgokban ítél?⁶³ A scholastikai módszer szerint fölmutatja a *prot*, azután a *contrát*, s végül a saját véleményét adja elő.

Az egyházi és a világi hatalom megkülönböztetése mellett fölhozza, hogy a két hatalom úgy különbözik egymástól, mint a földi élet a mennyeitől; a földi élet azonban nincs a mennyeknek alávetve és viszont. A két hatalom tehát független egymástól. E metaphysikai okot Hales Sándor azután idézetekkel támogatja: *Reddite Caesari* stb. *Ecce duo gladii*. E két kard a földi és az égi; mindegyik hatalomnak a magáét kell őriznie s nem kell bántania a másikat. Az ellenkező vélemény javára pedig a szokott bizonyítékokat sorolja föl a scholastikus tudós: hogy Jézus Krisztus a kufárakat kiűzte a templomból; hogy Mózes pap és király volt; hogy a papi hivatalt isten rendelte, a királyt a pap; hogy a világi hatalmat a pap áldja meg, s végre hogy a lélek előbbvaló a testnél.

Azonban, hogy egy scholastikus tudósról szabatos véleményt nyerjünk, se *sic*-jeiben, se *non*-jaiban, azaz nem a *pro* és *contra* bebizonyításában kell azt keresnünk; hanem fejtegetéseinek azon részében kell azt kutatnunk, melyet Hales Sándor *Resolutio*-nak, aquinói szent Tamás *Responsio*-nak nevez. Itt található meg a véd- és vádbeszédek után mintegy az ítélet. A scholastikusok a *pro* és *contra* közt rendszerint valami közepes nézetet vallanak, s a kérdést többnyire megkülönböztetések szerint oldják meg.

Jelen esetünkben, Hales Sándor megkülönböztetése meglehetősen kétértelmű, s még szabad tért enged a vi-

⁶³ U. o., Pars. II, q. CXIX, m. III, a. 1. — V. ö. p. III, quæst. XL, m. V.

tatkozásnak. «A két hatalom, úgy mond, különbözik gyakorlására nézve, *quoad exercitium*; különbözik a parancsolásra nézve, *quoad imperium*; de nem a megegyezésre nézve, *quoad nutum*.» El megkülönböztetés eredetét szent Bernát egy föntebb idézett mondásában találjuk.⁶⁴ De Halesius még szent Bernátnál is tovább megy, s a papi *nutus* erejét szerfölött túlozza, mikor azt következteti belőle, hogy csak az egyház által beiktatott világi hatalomnak szabad a kardot használnia. Könnyű föllelni a XII. század szellemét még a következő okoskodásban is: «A világi hatalom viszonya az egyházéhoz nem ugyanaz, mint az egyházi hatalomé a világihoz. Az egyházi hatalom nincs semmiben sem alája vetve a világinak; de a világi némely dolgokban alá van rendelve az egyházinak. Így az egyház beiktathatja azokat, kik világi bíraskodást gyakorolnak; míg ellenben a világi hatalomnak nincs joga fölavatni azokat, kik a mennyei kardot hivatvák kezelni.»

Szent Bonaventura. — A hatalmi felsőség kérdését, melyet Halesius Sándor alig érintett, bővebben tárgyalja szent Bonaventura.⁶⁵ Azt a kérdést veti föl először is, hogy istentől ered-e minden hatalom? Be kell ismerni, hogy minden hatalom, a mennyiben csakugyan hatalom, és ahhoz való viszonyában, a kinek parancsol, jogos és istentől ered. De azt is el kell ismerni, hogy e hatalom megszerzésének módja lehet jogos és jogtalan; ha jogos: istentől származik; ha jogtalan: nem. De mivel nincs hatalom, mely annyira jogtalan lehetne, hogy legalább részben ne volna jogos: azért nincs is hatalom, melyről el nem mondhatnók, hogy istentől származik, legalább

⁶⁴ V. ö. föntebb 430. lap.

⁶⁵ S. Bonav. *Lib. Sentent.* II, distinct. XLIV, art. 2.

részben. A hatalom, magában véve, egészen szabályos lehet, habár szabálytalan akarat kifolyása is. Ha pedig azt veti valaki ez ellen, hogy szabály és rend ellen való, hogy a bárgyú parancsoljon a bölcsnek, a gonosz a jónak: erre azt lehet felelni, hogy látszólagos rendellenesség alatt gyakran rend rejtőzik, melynek titkát azonban nem ismerjük.

Azt hozzák föl azonban ez ellenében, hogy senkit sem lehet megfosztani attól, a mit neki isten adott; tehát, ha minden hatalom istentől jő, nem lehet senkitől e hatalmat elvenni. Bonaventura minden habozás nélkül felel e fogós ellenvetésre, s a dominikánusok közt hagyományos tant hirdeti ő is, hogy a fölségi hatalom nem sérthetetlen. «Igaz, mondja, hogy a hatalomtól nem lehetne megfosztani birtokosát, ha isten föltétel nélkül adta volna azt neki. De ha a hatalmat csak egy bizonyos időre adta, úgy meg is engedte, hogy azt elvegyék. Ezt pedig arról ismerhetjük meg, ha az igazság rendje úgy kívánja. *Isten adta a rablónak is az életet, s a bíró mégis megfoszthatja tőle jogtalanság nélkül* . . . Szigorú jog szerint az, ki a hatalommal visszaél, megérdemli, hogy fölségétől s hatalma minden kiváltságától megfosztassék.»

Szent Bonaventura azután⁶⁶ azt vizsgálja, vajjon az uralkodás joga a természet rendében fekszik-e, vagy az eredeti bűn és a bűnhődés következése-e. Háromféle hatalmat különböztet meg: 1-szor az emberét a dolgok fölött; 2-szor a férj hatalmát a feleség és az apáét a gyermek fölött; 3-szor az úrét szolgálja fölött.

Az uralom e harmadik neme az eredendő bűn következménye; mert az annak megfelelő szolgaság a bűn bűn-

⁶⁶ U. o., quæst. 2.

hódése. Igaz ugyan, hogy az, a ki Krisztusban újjá születik, a bűnnek szolgaságából fölszabadult, de mégsem annyira, hogy ama bűnbe, a rája való hajlandóság miatt, könnyen vissza ne eshetnék: a bűnhódés szolgasága azért túlélte a bűn szolgaságát. A keresztyének is meghalnak, mint a többi emberek. Tehát nem csak emberi intézmény, hanem isten rendelése is, hogy a keresztyének között királyok és urak, fejedelmek és alattvalók legyenek. A keresztyének is tartoznak tehát uraiknak engedelmeskedni; de nem minden dologban; nem azokban, melyek józan ész és szokás ellen valók.

Mondják, hogy az evangéliom a szabadság törvénye. De értenünk kell ezt az elvet. Fölszabadít bennünket a bűnnek és a mózesi törvénynek szolgasága alól; de nem az emberi törvénynek szolgasága alól, mely az isteni törvény megtartását segíti elő. A szeretet az embereket szívben egyesíti, de nem oly értelemben, hogy minden hierarchiát és megkülönböztetést eltörölne; a megváltás összes hatása nem valósul meg a földön. Itt lenn a bűntől való szabadulás csak megkezdődik, és fönn az égben teljeseedik be egészen a bajoktól s az emberi uralomtól való szabadulás.⁶⁷

⁶⁷ A középkor theologiai elméleteiben mint az egyházi atyákban (lásd 380. l.) a vagyonszolidaritás az egyenlőséggel, a tulajdon a rabszolgasággal párosul. Bonaventura is ezt tanítja (*u. o.*, qu. 2.): «*Omnia esse communia dictat natura secundum statum naturæ institutæ: aliquid proprium esse dictat secundum statum naturæ lapsæ ad removendas condiciones et lites: sic omnes homines esse servos Dei dictat natura secundum omnem statum. Hominem autem homini subiici, et hominem homini famulari dictat secundum statum corruptionis.*» (V. ö. S. Thom., 2. sent., d. 44, qu. I. a. 3.; Aegid. Bon., 2. sent., part. II, 3, 44; qu. I, art. 3; Richard, 2 sent., d. 44, art. 292.)

Ilyenek szent Bonaventura politikai tanai, melyekben, mint láttuk, az engedelmesség nem föltétlen és a hatalom nem korlátlan. Némi nyomai láthatók itt annak a szabad-elvű szellemnek, mely az egész középkorban a theokratikus tanokkal együtt járt, s a mely aquinói szent Tamás politikai elméleteinek oly eredeti jelleget kölcsönöz. A scholastika azonban még csak habozva közelíti meg ez új és félelmes problémákat. Alig van tudatával merészségének, s inkább valami föladdott témáról látszik értekezni, mint a maga átgondolt meggyőződését nyilvánítani.

Ha most röviden össze akarjuk foglalni a megglehetősen zavaros eszméket, melyeknek a fentebbiekben vázlatát adtuk, azt fogjuk találni, hogy az isteni jog elméletét, azaz a fejedelem sérthetetlenségét s az alattvalók szenvedőlegesen engedelmességét a polgári vagy állami hatalom védői emelik paizsukra; míg ellenben a papi vagy egyházi hatalom védői rendesen megtámadják. E korban a fejedelmi szék s az oltár nem hogy egymásra támaszkodtak volna, hanem inkább egymásnak folytonos ellenségei voltak. Az isteni jog az egyház jogával, nem pedig a nép jogával állott szemben. A császár s a többi király csak azért nem ismert maga fölött más urat, mint az istent, mert a pápa főnhatósága alól menekülni akart. Az egyháznak azonban érdekében volt mindazt föltüntetni, a mi a világi hatalomnak emberi eredetére vall. Ezért emlékeztet az erőszakra, szenvedélyekre, jogtalanságokra, bitorlásokra, melyekből gyakran a fejedelmek hatalma eredt. Különösen a királyi vagy császári sérthetetlenség elméletét támadta meg, vitatván, hogy joga van a fejedelmet letenni s fölavatni, a mi lehetetlen lett volna, ha a politikai hatalom forrása isteni jog. Sőt, mivel az egyház, mint a népek gyámola lépett föl, s védelmökre kelt elnyomóik.

ellen: egészen természetes dolog volt, hogy a világi hatalmat valódi eredetére, a nép megegyezésére vezesse vissza, de az egyház főfelügyelete alatt. Ne feledjük azt sem, hogy a középkor nagy philosophiai tekintélye Aristoteles volt, s hogy Aristoteles elvei a nép fölségének kedvezők; míg ellenben a császár jogát védő törvénytudók nagy tekintélye Justinianus compilatiója volt, mely absolutistikus eszmékkal van tele. Egészen szabatosan mondhatnók tehát, hogy a középkorban a népfölség elve és a polgári hatalom visszaéléseivel szemben jogosult ellenállás tana a kolostorokban született meg. Még szembeszökőbb lesz e körülmény a következő tanulmányaink folyamán.

III. FEJEZET.

Aquinói szent Tamás és iskolája.

I. Erkölcesztan. — A törvény elmélete. — A törvények meghatározása. — A törvények fölosztása. — A jog eszméje. — A jog fölosztása. — Természeti jog. — A tulajdon elmélete. — A rabszolgaság elmélete.

II. Politika. — A fölségi jog. — A legjobb kormányzat. — Az isteni jog. — Az ellenállás joga. — A zsarnokgyilkosságról. — Az egyházi s világi hatalom viszonyáról. — A *De regimine principum* elmélete, melyet szent Tamásnak tulajdonítanak. — A kormányzat szüksége. — A királyi kormányzat fölénye. — A zsarnok kormányról: az ellenállás jogáról. — A zsarnoki és politikai hatalom különbsége. — E két hatalom összehasonlítása egymással s a királyi hatalommal. — A rabszolgaságról. — A papi hatalomról; elsősege a politikai hatalom fölött. — Aquinói szent Tamás iskolája. — Egidius Romanus: *De regimine principum* című műve. — Értekezése: *De ecclesiastica potestate*.

Eljutottunk a középkor szívéig, a nagy XIII. századig, melyet ma néhány író a keresztyén társadalom aranykorának tekint, bár aligha nem vegyült abba némi vas vagy réz is. A scholastikai theologia és az egyházi hatalom ekkor föltétlenül uralkodnak; ekkor lépnek föl egymás után a nagy egyházi tudósok: Albertus Magnus, Alexander Halesius, szent Bonaventura, s közöttük, a kit mindannyian uralnak, a híres aquinói szent Tamás. Szent Tamás philosophiája hű képe az ő korának; benne összpontosúl az egész középkor; benne, látszólag az örökkéva-

lóság számára, egyesül minden, a mit a középkor tudott, gondolt és szeretett.

Aquinói szent Tamás. Értekezése a törvényekről. — Szent Tamás philosophiájában az emberi szellemnek az a nagy és bámulatra méltó törekvése nyilvánul, hogy két egymástól nagyon elütő dolgot: az emberi és az isteni bölcseséget, Aristotelest és a keresztyénséget egyesítse. Szent Tamás philosophiája mesterséges alkotás, s már ennyiben is alatta áll az ó-kor nagy erkölcsanainak; de mégis teljesebbé teszi, s mintegy szabatosabb világításban láttatja ezeket. Az elvek és következmények e nagy lánczolata, egy hatalmas logikai elme e munkája, mely teljes, végleges, változhatatlan tudományt akar teremteni, sőt maguk az emberi és isteni philosophia kibékítésére irányuló kísérletek, bizonyos nagyságot, igazi fönséget adnak Szent Tamás *Summá*-jának. E mellett némely elmélete nincs eredetiség és mélység nélkül; véleményeit pedig a társadalmi s politikai kérdésekről nagyon érdekes tanulmányozni. Philosophiájának azon részeit tehát, melyek pusztán Aristoteles erkölcsanát ismétlik vagy idézik vissza, mellőzzük, s inkább azon eszméknél időzünk huza-mosabban, melyek eredetiek, s korának szellemét mutatják.¹

A törvények philosophiája például, a *theologiai summa* egyik szép része, melyben szent Tamás fölszabadítja magát Aristoteles alól, ki itt csak hiányos és elégtelen útmutatással szolgált. És ha szent Tamás értekezése Platon és

¹ Első kiadásunkban (*Histoire de la philosophie morale et politique*, 1858) szent Tamás speculativ erkölcsanára is kiterjeszkedtünk. Jelen kiadásunkban azonban jobbnak láttuk az erkölcsannak csak azon részére szorítkozni, mely közvetlenül érintkezik a politikával.

Cicero elméleteire emlékeztet is, úgy látszik, nem ismerte se az elsőnek párbeszédét a *Törvényekről*, se a másodiknak *De Legibus* írott művét. A törvényekről való elméletét, a középkor ez egyik emlékét, tehát csak szent Ágostonnak *De libero arbitrio* című művében elszórt s Platontól, Cicerótól, meg a stoikusoktól kölesőnzött eszmékből, aztán sevillai Izidor néhány meghatározásából és néhány jogi szabályelvből alkotja össze. Ez értekezése mintául szolgált minden hasonló tárgyú iratnak a XVI. századig, a mikor a jezsuita Suarez még egy tekintélyes munkában magyarázta és körülírta; sőt még a XVII. században is föltaláljuk főbb vonásait a híres Donnat-nak a *Törvényekről* írt értekezésében.

Szent Tamás a scholastika módszere szerint először a törvény meghatározását keresi, azután a törvények meghatározását adja, és külön vizsgálja mindenik fajtát.²

Mi a törvény lényege szent Tamás szerint? — az ész.³ A törvény, úgy mond, a cselekvények szabálya és mértéke, mely szerint kötelesek vagyunk valamit tenni, vagy nem tenni. A szabály és mérték megállapítása azonban az észre tartozik. Ezzel szembe állítják a *digesták* elvét: *quod principi placuit, legis habet vigorem*; e szerint a törvény elve egy embernek önkényes akarata és tetszése volna. Kétségtelen dolog, mondja Szent Tamás, hogy a törvénynek akaraton kell nyugodnia; de hogy ez akaratnak törvényereje legyen, kell, hogy az ész által szabályoztassék. Ily értelemben van a fejedelem akaratának törvényes ereje; e nélkül törvénytelenység volna inkább, mint törvény. A törvény jellemének ez alapvonásához szent

² *Summ. Theol.* 1, 2, q. XC.

³ *U. o., u. o., a.* 2, 3, 4.

Tamás még más hármát csatol : 1-ször a törvénynek a közjóra kell irányulnia ; 2-szor, hogy az hozza a törvényt, a kinek joga van arra ; 3-szor, hogy a törvény kihirdetessék.⁴ Azután a következő általános meghatározással végzi :⁵ «A törvény az ész szabálya, melyet a közjó érdekében kibocsát és kellően kihirdet az, kire a község gondozása bízva van.»

E meghatározásnak egy fontos érdeme van : kizárja azt a hamis meghatározást, mely a törvény tekintélyét a főnök pusztá akaratótól, azaz az önkénytől teszi függővé ; mert a törvény *az ész szabálya*. De hibája az, hogy oly elemeket foglal magában, a melyek a törvény fogalmához nem lényegesek. Mert valójában 1-ször is a kihirdetés nem lényeges kellék a törvény fogalmához ; nincs ugyanis semmi szükség rá a természet törvényeinél, melyek öntudatlanul jutnak érvényre azon lényekben, melyeknek számára rendelvek. De nem szükséges az örök törvélynél se, a mennyiben ez az isteni értelemben foglaltatik. Istennek nem kell maga előtt a saját törvényét kihirdetni. A kihirdetés tehát a törvény fogalmában csak esetleges jegy. 2-szor. A közjó nem lényeges eleme a törvénynek ; következménye lehet, de nem lényeges jegye. Minden lénynek törvénye annak természetéből ered ; a lények kölcsönös törvénye pedig kölcsönös természetök eredménye. 3-szor. Még a törvényhozó eszméje sem lényeges a törvélynél. A törvény a teremtetett létben kétségtelenül törvényhozót tételez föl. De mily joron ? talán a leghatalmasabb jogának alapján ? Nem, mert, mint láttuk, az a zsarnokság és önkény elve volt.

⁴ U. o., u. o., a. 2, 3, 4.

⁵ U. o., a. 4.

Tehát csak a legbölcsebbnek a jogán, és így a bölcsesség a törvénynek az oka. Minél fogva a törvény, magában véve, nem egyéb, mint az ész cselekvénye; ⁶ az ész pedig csak olyat akarhat, a mi a dolgok természetével megegyezik. A törvény tehát az a szabály, a mely minden lényt arra kényszerít, vagy erőszakol, hogy természete föltételeiből ki ne lépjen, a korláton túl ne menjen, de innen se maradjon. Szent Tamás helyes kifejezése szerint a törvény — *mérték*.⁷ Ha így a meghatározásból kizárjuk az oda nem tartozó különmemű elemeket, eljutunk Montesquieu híres és mély gondolatához: «A törvények a dolgok természetéből eredő szükséges viszonyok.»

A törvények osztályozását illetőleg, szent Tamás azoknak négy faját különbözteti meg: az örök törvényt, a természeti törvényt, az emberi törvényt és az isteni törvényt.⁸

Az örök törvény a dolgok kormányzásának alapoka, a mint az istenben öröktől fogva létezik.⁹ Mint a kézműves elméjében már eleve megvan mindannak terve, a mit mesterségével megalkot, épp úgy a kormány fejének is eleve kell már tudnia a szabályt és rendet, melyet alattvalóinak követni kell. Isten pedig egyszerre teremtetője is, uralkodója is a világnak; ő alkotta, ő kormányozza. Kell tehát egy örök törvénynek lennie, melynek lényegét is-

⁶ Szent Tamás a törvényt az akaratra vonatkoztatja, de az ész által szabályozott akaratra. *Oportet quod voluntas sit aliqua ratione regulata . . . Alioquin magis esset iniquitas, quam lex.* q. XC. a. 1.

⁷ *Summ. Theol.*, 1a2æ q. XC. a. 4. *more mensurae.*

⁸ *Summ. Theol.*, 1a2æ q. XCI.

⁹ *U. o.*, q. XCIII. a. 1. *Summa ratio in Deo existens.*

tenen kívül, senki sem ismeri, de melynek kisugárzását, legalább részben, minden eszes lény észreveszi.

A természeti törvény nem egyéb, mint részesülés az örökkévaló észben, mely az értelmes lényeket valódi céljok felé vezeti.¹⁰ Az eszes lények sokkal kiválóbb módon vannak a gondviselésnek alája rendelve, mint a többi teremtmények; mert bizonyos tekintetben maguk is részt vesznek a gondviselésben, a mennyiben magukra s a többi lényekre felügyelnek. Az értelmi lények tehát mintegy az örök észnek is részesei, s ez a részség a természeti törvény. Ez a törvény egyetlen szabályba foglalható össze: tedd a jót, kerülöd a rosszat; ezen alapelvből következik a többi mind.

De a természeti törvény csak néhány közös és be nem bizonyítható elveket állapít meg. Szükséges, hogy az emberi ész azokból a különleges alkalmazásokat kivonja.¹¹ E mellett, hogy az erény tökéletességét elérjük, nem támaszkodhatunk csupán az emberek jóakarására. Mert ha vannak jó emberek, vannak rosszak és romlottak is, kiket szóval nem igen lehet eltéríteni a rossztól. Alkalmazni kellett tehát a kényszerszert és félelmet, hogy legalább tartózkodjanak a rossztól, s ne háborgassák a többiek nyugalma, míg a szokás által lassanként maguk is arra vezettetnek, hogy önként tegyék meg azt, a mit kezdetben csak kényszerítve tettek. Ezt pedig jobb törvények által meghatározni, mint a bírák pusztá tetszésére bízni, még pedig három okból: először is, mert könnyebb dolog néhány bölcs embert találni, kik jó törvényeket alkotnak, mint sok ügyes bírót, kik az egyes körülmények közt saját

¹⁰ U. o., q. XCI. a. 2.

¹¹ U. o., q. XCI. a. 3. és q. XCV. a. 1.

belátásuk szerint ítélni lehetnek; másodszor azoknak, a kik a törvényeket alkotják, sok idejük van a megfontolásra, míg a bírácoknak rögtön kell ítélniök; végre a törvényhozók az általános és a jövő dolgok felől határoznak, s nincsenek az alkalmi körülmények befolyása alatt.¹² A természet törvényét tehát az emberi törvénynek kell kiegészítenie.

Az emberi törvény a természeti törvényből ered, még pedig kétféle módon¹³: először mint egy elv következménye s másodszor mint egy határozatlan elvnek egyes különös esetre való alkalmazása. Ez a törvény például: «ne ölj», következménye annak az elvnek: «senkinek rosszat ne tégy.» De valami határozott büntetésben való elmarasztalás azon általános elvnek esetre szóló alkalmazása, mely kijelenti, hogy a ki vétkezett, annak bűnhődnie kell. Az első esetben a törvény a természeti törvénnyel egy erejű: a második esetben azonban csak az emberi törvény erejével bír.

Bár az emberi törvény a természeti törvénynek alkalmazása és bizonyos tekintetben az örök törvényben is részes: mégis több okból nem elégséges, s egy magasabb, szintén pozitív, de isteni törvényt kíván meg, mely a természeti és emberi törvény hiányait megjavítsa.¹⁴ Egy ily törvény négy okból szükséges: 1-szor, kell lenni egy oly törvénynek, mely az ember végcéljának megfelel; az ember végcélja azonban, mint láttuk, meghaladja a természet korlátait. 2-szor: Az emberi ítéletek homályosak és bizonytalanok; kell tehát léteznie egy világos, szabatos, csálhatatlan törvénynek, melyet az ember nem

¹² Ime alapjában a törvényhozói és bírói hatalom megkülönböztetése.

¹³ *Summ. Theol.*, q. XCV, a. 2.

¹⁴ *Summ. Theol.*, q. XCI, a. 4. és 5.

vitathat, nem változtathat, nem javíthat. 3-szor: Az emberi törvény csak külső cselekvéseket parancsol. 4-szer: Az emberi törvény nem büntethet mindent. Valamint azonban különbséget teszünk a tökéletes és tökéletlen között, a gyermek és a férfiú között, úgy az isteni törvény is szétválk a régi és az új törvényre. Az apostol ezért a lélek állapotát, a régi törvény alatt, azon gyermek állapotához hasonlítja, ki nevelője hatalma alatt áll; az új törvény állapotát pedig a meglett férfiúéhoz, kinek nevelőre többé nincs szüksége. E két törvény a következő három jellemvonás által különbözik egymástól: 1-szor, az egyik a földi jóra, a másik az égi jóra irányul; 2-szor, az egyiknek igazságossága nagyobb a másikénál; 3-szor, az egyik a félelem, a másik a szeretet által hat.

Ime a törvények négy faja, egymáshoz való viszonyuk és különbségeik.

A törvény fogalmától forduljunk most a jog eszméjéhez, melyet az igazság eszméje foglal magában. Az igazságnak az a megkülönböztető sajátága, hogy az emberek egymáshoz való viszonyát szabályozza (*Ordinat hominem in his quae sunt ad alterutrum*). Lényege az egyenlőség. A többi erényeknél a jónak mértékét a cselekvő személyben kell keresnünk; az igazságosság erényénél azonban a jónak mértéke egy harmadik dologgal való összehasonlításban áll; mindaz, a mi az egyenlőség törvénye szerint egy másik dolognak megfelel, jogos; például a munkabér, melyet a fáradság fejében adunk. Itt nem szükség többé kutatni, hogy a cselekvő személy mily módon, mily szellemben adja a bért, vagy más egyebet. Ha a cserében adott dolgok között a szigorú egyenlőség viszonya megvan, megvan az igazságosság, a jogszerűség is. És éppen ez a viszony, egy dolognak a másikhoz való ez aránya,

tekintet nélkül a cselekvő személy akarására (*non considerato qualiter ab agente fiat*), ez az, a mit *jognak* (*ius*) nevezünk.¹⁵

Meg kell különböztetnünk a természeti és a tételes jogot. Két dolgot két módon mondhatunk egymással egyenlőnek (*aliquid alicui adaequatum*); először, természetök-nél fogva; másodsor, valami szerződés vagy kölcsönös megegyezés folytán. Az első a természeti jog; a másik a tételes jog. A megegyezés pedig, mely a természeti jogot meghatározza, vagy magánszerződés vagy nyilvános kijelentés, melyet az egész nép, vagy az azt képviselő fejedelem magáévé tesz.¹⁶

Megkülönböztetjük még a természeti jogtól a nemzetközi jogot (*ius gentium*), és ettől a magánjogot. A természeti jog, legáltalánosabb értelmében, közös az emberrel és állattal, mint például a hím és nő, az anya és a gyermek viszonya; a *ius gentium* csak az emberre tartozik. (*Illud animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est.*)¹⁷ A *ius gentium* pedig a polgári magánjogtól abban különbözik, hogy az előbbinek körébe tartozik mindaz, a mi a természeti jogból, mint következmény az elvből, levezethető, például az adás-vétel s általában a társadalom nélkülözhetetlen föltételei. A magánjog körébe pedig azon különleges törvények tartoznak, melyeket minden egyes államköltség hozhat a maga érdekeinek és szükségleteinek megfelelőleg.¹⁸

De hagyjuk e meghatározásokat, s térjünk a részlete-

¹⁵ *Summ. Theol.*, 2^a 2^{ae} q. LVII. a. 1.

¹⁶ *U. o.*, u. o., a. 2.

¹⁷ *U. o.*, u. o. a. 3. E tan a római törvénytudóké is.

¹⁸ *Summa Theol.*, 1^a 2^{ae} q. XCL., a. 4.

sebb kérdésekre. A természeti jog két legnagyobb kérdése : a tulajdon és rabszolgaság. Mik ezekre nézve szent Tamás elvei ?

A tulajdon kérdését nagyon szabatosan és kimerítően tárgyalja a *Summa* szerzője ; és azon korhoz képest, mondhatjuk, hogy megoldása nem nélkülözi a mélységet. Valamely dolog, úgy mond, kétféle módon tartozhatik a természeti jog körébe : azon természetes és föltétlen viszonynál fogva, melyben egyik dolog a másikhoz áll ; vagy pedig valamely következményre vagy hasznosságra való tekintetből. Általában véve, például, valamely szántóföld természetében nincs semmi, a miért az inkább ennek, mint amannak a tulajdona legyen. De ha a megművelés alkalmas módját s a dolgok békés használatát tekintjük, találunk azonnal természetszerű okokat, a melyeknél fogva a föld tulajdona inkább ezé legyen, mint amazé. Ebből azután viszony keletkezik a szántóföld képzete és a tulajdon képzete között ; e viszony ugyan igaz, hogy nem közvetlen, de azért természetszerű, bár származtatás útján állott elő.¹⁹

Ha a dolgokat lényegökben és substantiájokban vizsgáljuk, úgy találjuk, hogy az ember hatalmának nincsenek alávetve, hanem csak az isteni hatalomnak ; e szempontból isten az egyedüli tulajdonos. De ha a dolgokat használatuk szempontjából vizsgáljuk, elmondhatjuk, hogy az embernek természetes uralma van a dolgokon, mert eszével, akaratával hasznossá teheti magának a külső tárgyakat, a mennyiben számára teremtettek.

Az ember és a külső dolgok közt kétféle viszony áll fenn : először is az ember munkát végeztet velök és így

¹⁹ U. o., 2^a 2^{ae} q. LVII. a. 3.

hasznosítja; másodszor, közvetlenül használja azokat. Az első pontot tekintve, az embernek érdekében áll, hogy a tulajdon külön tulajdon legyen, és pedig három okból: 1-szor, mindenkinek nagyobb gondja és figyelme van arra, a mi kizárólag az övé; 2-szor, az emberi társadalom sokkal rendezettebb lesz, ha mindenkinek csak a magáéra van gondja; 3-szor, béke fog uralkodni az emberek között, ha mindenki megelégszik azzal, a mije van és szomszédja jószágára nem áhitozik.

Igy a közhaszon, a magánérdek, sőt a dolgok érdeke is a tulajdon megosztottságát igényli.²⁰

De ha a dolgok megoszlanak a tulajdon tekintetében, közöseknek kell lenniök a *használatra* nézve.²¹ Mindenkinek meg kell osztania a hasznokat másokkal, hogy azok szükségletein segítsen, az apostol eme szavai szerint (*I. Timoth. ult.*): «Mondd meg a gazdagnak, ossza meg jószágát a szegénynyel.»

Szent Tamás, a mint látjuk, egész philosophiájának módszeréhez híven, itt is egyeztetni akarja Aristotelesnek a tulajdonról szóló tanát az egyházi atyákéval. Aristoteles az egyéni tulajdon szükséges voltát a magánérdek és a közérdek elvéből fejtí le. Az egyházi atyák a tulajdon különbözőseit elfogadták mint tényt, de oly föltétellel, hogy a gazdagok a szegények javára használják; a gazdagokat a szegények kincstárnokaivá tették. Szent Tamás egyesíti a két megoldást: elfogadja Aristotelelssel megegyezőleg, hogy az emberi szorgalomnak szüksége van a tulajdonra, és hogy a társadalom békéje csak ily föltétel alatt állhat fönn; de a vagyon élvezetében a közösséget és a fölosztást

²⁰ U. o., q. LXVI, a. 2.

²¹ U. o., u. o.

kívánja. Csakhogy az *usus* (használat) kifejezés nagyon általános, s nehéz értelmét meghatározni. Mert ha szoros értelemben vesszük, úgy el kell fogadnunk, hogy mindenki csak a teleknek tulajdonát bírja, de a vagyon gyümölcse, haszna közös; ez pedig a tulajdon eszméjét megsemmisítené. Ha pedig a kifejezés legtermészetesebb értelmét fogadjuk el, mely szerint egyiknek a másik szükségsein segíteni kell: akkor nem az egész vagyon haszna közös, hanem annak csak bizonyos része, az, a mit mindenki, bőkezűségéhez képest, a szenvedők rendelkezésére bocsát. De akkor a dolgok közös használatának eszméje nem foglалható a tulajdonjog fogalmába, mely szükségkép kizárólagos, mind annak birtokára, mind hasznaira nézve, bár a jóakarat és jószívűség gyakran enyhítheti, és kell is hogy enyhítse annak ridegségét. Kétségtelenül vannak dolgok, melyeknek használata közös, ha nem is tulajdona; csak-hogy az ilyen mindig különös megegyezés tárgyát képezi, és nem következik az egyéni tulajdon eszméjéből.

Bár a tulajdon, szent Tamás szerint, közvetlenül nem gyökerezik a természeti jogban, de azzal nem is ellenkezik. Erészben szent Tamásnak ellene mond szent Ágoston elve, melyet *Gratian Decretuma* is elfogadott,²² a mely szerint a természeti jog értelmében minden közös az emberek közt.²³ De szent Tamás itt finom és mély megkülönböztetést tesz. A természeti jog, úgy mond, nem kívánja, hogy minden közös legyen, külön tulajdon pedig ne legyen; csak nem osztályozza a tulajdon-jogot. De ha a természeti jog ez osztályozást nem állapítja is meg, abból még nem következik, hogy azzal ellentétben állana.

²² Lásd föntebb I. köt., II. könyv, 2. fej. 417. lap.

²³ *Decret. Grat.*, I. Pars, dist. VII.

A dolgok természetében, az igaz, nincs semmi, a mire ily osztályozás és különböztetés alapítható volna; de szintűgy nincs semmi, a mi az ily megkülönböztetésnek ellene mondana, ha az emberi megegyezés erre nézve megállapodásra jut. A tulajdon tehát nem ellenkezik a természeti joggal; hanem az emberi ész leleménye útján (*per adinventionem rationis humanae*) fűződik hozzá.²⁴

Szent Tamás e megkülönböztetése nagyon helyes. A javak állítólagos ősi közössége nem valóságos közösség, melynek folytán a természeti jog szerint minden embernek közösen lehet élveznie mindent; hanem csak egyszerűen negatív közösség; azaz *a priori* nincs semmi ok reá, hogy az egyik ember inkább legyen tulajdonos, mint a másik. De ebből nem következik, hogy az ősi közösség a magántulajdont teljesen kizárja; mert ha van rá ok és alkalom, hogy ily tulajdon létezzék, akkor jogosan létezik. Csak azt jegyezhetjük meg, hogy szent Tamás nem ment eléggé messzire, mikor azt állította, hogy a tulajdon a természeti joghoz csak emberi megegyezés vagy emberi találmány által fűződik. Mert magában a természeti jogban is találunk okot arra, hogy e vagy ama dolog inkább az egyik emberé legyen, mint a másiké. Igaz, hogy ez okot nem lehet a dolog természetéből vonni le, hanem a személy természetéből és a dologhoz való viszonyából. Ily viszonyt állapít meg például a foglалás vagy a munka. A közmegegyezés ugyan hozzájárul, hogy ily esetben a tulajdont szilárdítsa és biztossá tegye; de azért nem állapítja meg a tulajdont, hanem csak szentesíti.

²⁴ *Summ. Theol.*, 2. 2., q. LXVI. a. 2. ad primum.

Ilyen szent Tamás elmélete a tulajdonról. Mint gondolkozik a rabszolgaságról? megengedi vagy elveti? Kényes és fontos kérdés, mert szent Tamás annyi, mint a középkor; annyi, mint a scholastika. Helybenhagyta-e a scholastika a rabszolgaságot, elpártolt-e az első keresztyén hagyománytól, vagy pedig a művelődés ügyét szolgálta e fontos kérdésben?

Meg kell vallani, hogy a tekintélyen alapuló rendszer, mely az egész scholastikán uralkodott, nem igen tette ezt alkalmassá a rabszolgaság kérdésében az igaznak fölismérésére. A középkor két legnagyobb tekintélye, Aristoteles és szent Ágoston, különböző okokból ismerte el a rabszolgaság jogosultságát; az egyik az embereknek természetes egyenlőtlensége alapján, a másik az eredendő bűn miatt. A rabszolgaság jogos voltát kétségbe vonni annyi lett volna, mint tagadni vagy mellőzni mind a két tekintélyt. Mellőzni őket ily fontos kérdésben annál kevésbé lehetett, mert mindkettőnek határozott és szabatos véleménye van. Megtagadni pedig őket ellenkezett volna magának a scholastikának szellemével. Mert ha a scholastika néha tekintélyek nélkül halad is, de soha sem halad velök ellentétben. Végül a rabszolgaság, mely a jobbágyi viszony szelídebb alakjában még mindig fönállott, oly tény volt, melyet a scholastika nem tagadhatott, hacsak a polgári társadalom rendjét zavarni nem akarta. Föltehető tehát, hogy ha szent Tamás határozottan nem helyeselte is a rabszolgaságot, de azt határozott módon nem is tagadhatta meg.

Mindenekelőtt ott van szent Tamás magyarázata Aristotelesnek a rabszolgaságot tárgyzó fejezetéről. A magyarázat lépésről-lépésre követi Aristoteles gondolatát, nem csak minden bírálat, hanem minden föntartás nélkül

is.²⁵ Pedig különben szent Tamás, ha csak távoli vonatkozást talál is a polytheismusra, ha csak egyetlen szóval is, azonnal jelzi, hogy csak mint commentator adja Aristoteles gondolatait, nem pedig a maga nevében. Nem jelezte volna-e ez esetben is valami módon ellenkezését, ha úgy gondolja, hogy Aristoteles tanítása a keresztyén tannal gyökeresen ellenkezik?

Azonban a magyarázatra még sem hivatkozhatunk, mint a szerző gondolatainak valódi kifejezésére. Lássuk tehát, hogyan nyilatkozik saját személyében es idézzük a *Summá*-nak egy nagyon fontos helyét. Arról van szó, hogy vajjon

²⁵ *Expositiones* (ez az Aristotelesről írt commentár czíme) lib. V., I., lect. IV. § i: «Cum anima dominetur corpori et homo bestiis, quicunque tantum distant ab aliis sicut anima a corpore et homo a bestia, propter eminentiam rationis in quibusdam et defectum in aliis, *isti sunt naturaliter domini aliorum* . . . Illi, quorum opus principale est usus corporis . . . *quod isti sint naturaliter servi*, patet.» S hozzá teszi azután, hogy a rabszolgaság, ha természete szerint, magában véve (*simpliciter*) nem volna is jogos, de jogos relative (*secundum quid*): «Dicitur iustum simpliciter, quod est iustum secundum suam naturam; iustum autem secundum quid, quod refertur ad communitatem humanam. Hoc non est iustum secundum naturam, quod quicunque ab hostibus vincuntur, sint servi; est tamen ad commodum humanæ vitæ. Est enim hoc utile et illis, qui vincuntur, quia propter hoc a victoribus conservantur, et etiam illis qui vincunt, quia per hoc homines incitantur ad fortius pugnandum . . . Si potuisset lex humana determinare efficaciter, qui essent meliores mente, illos procul dubio sequens naturam, dominos ordinasset; sed quia hoc fieri non poterat, accepit lex aliud signum præeminentiæ, scilicet ipsam victoriam . . . et hoc iustum dicitur secundum quid. (*Expos.*, lib. I., lect. IV. § e).» Ez nem egyéb, mint Aristoteles körülírása, de nincs egy megjegyzés sem mellette, a mi a keresztyén szellemre mutatna.

azonos-e a természeti jog a *ius gentiummal*. E vélemény javára a következő érvelést szokták használni. «A szolgaság az emberek közt természetes, mert némelyek, mint a bölcs mondja, természetnél fogva született rabszolgák. Ámde a szolgaság a *ius gentium* körébe tartozik; tehát a természeti jog ugyanaz, a mi a *ius gentium*.» Mit felel erre szent Tamás? «Általában szólva, nincs semmi természeti ok arra, hogy az egyik rabszolga legyen, a másik ne; azonban az ok a hasznosságban feketik; például a gyöngére hasznos lehet, ha az eszelebb uralkodik rajta és segít; következésképen . . .»²⁶ Ez idézet két dologra tanít: 1-ször, hogy szent Tamás nem fogadja el mindenben Aristoteles véleményét; 2-ször, hogy részben elfogadja. Azt mondja ugyan, hogy általában szólva, nincs rá ok, hogy az egyik inkább legyen rabszolga, mint a másik; míg Aristoteles szerint van ok rá. De azután hozzátézi, hogy ha a rabszolgaság, magában véve, nem alapul is a természeti jogon, mégis oda tartozik a haszon szempontjából, mely belőle a rabszolgára is, az úrra is háramlik.²⁷

Igy tehát igaz, hogy szent Tamás lemond a gyökeres egyenlőtlenség elvéről, mert különben lehetetlenné válnék a vallási egyenlőség; de azért a természetén alapuló rabszolgaság elvét mégis föntartja.

²⁶ *Summ. Theol.*, 2. 2., q. LVII. a. 3.

²⁷ E különböztetés helyes megértése végett vissza kell emlékeznünk, hogy szent Tamás a természeti jogban két fokot különböztet meg, melyek közül az egyik a dolgok általános természetéből fakad, s az emberrel és állattal közös; a másik pedig a hasznoshoz való viszonyból ered. A tulajdon maga is csak a második szempontból tartozik a természeti jog körébe. A rabszolgaság pedig ugyanazon oknál fogva tartozik a természeti jog körébe, mint a tulajdon.

Hozzunk-e föl más bizonyítékot is? Fölveti azt a kérdést, vajjon az ártatlanság állapotában tökéletesen egyenlők voltak-e az emberek. Nem, úgy mond, mert megmaradt volna a nem, a kor, a tudás és igazságosság különbsége, a testi erő, a termet, a szépség stb. egyenlőtlensége. Pusztán a bűnből származó egyenlőtlenségek szűntek volna meg.²⁸ De melyek azon egyenlőtlenségek, melyek a bűnből származtak, hogy ha az emberek lélekre, testre, nemre, korra már úgy is egyenlőtlenek voltak? Ez egyenlőtlenség csak az úr és szolga közti viszonyban állhatott.

Azt mondjuk-e tehát, hogy az egyetlen, bűnből eredő egyenlőtlenség, a politikai egyenlőtlenségben, azaz a hatalom és az engedelmesség viszonyában foglaltatik? Szent Tamás e nehézségre is megfelel. Két módon lehet, úgy mond, a hatalmat fölfogni; ²⁹ először, a mennyiben a szolgaság ellentéte, úgy hogy a neki alávetett ember *servusnak*, *szolgának*, rabszolgának neveztetik; másodszor, a mennyiben általában a *subditusnak*, az *alattvalónak* ellentéte. Ily értelemben azt is úrnak lehet nevezni, ki szabad emberek fölött uralkodik és kormányoz. Ime, a már Aristoteles által megkülönböztetett két hatalom: a zsarnoki és a politikai hatalom. Miben különböznek egymástól? A rabszolga a szabad embertől abban különbözik, hogy a szabad ember független (*causa sui*), míg a rabszolga mástól függ. Az úr tehát akkor parancsol, mint rabszolgájának, egy más embernek, ha saját hasznára alkalmazza; s ez a hatalomnak oly neme, mely csak büntetésképp nehezethetik az emberre. Ez-e a rabszolga-

²⁸ *Summ. Theol.*, I. pars., q. XCVI, a. 3.

²⁹ *U. o.*, a. 11.

ság Aristoteles szerint? Igen, a hatalomnak ez a neme, és egyedül csak ez az, mely szent Tamás szerint az ártatlanság állapotában nem létezett volna. De nem kell-e ebből azt következtetni, hogy most létezik, mivel az ember immár nincs az ártatlanság állapotában? A politikai fölebbvalóság, azaz szabad ember uralma szabad emberek fölött bűn nélkül is létezhetett volna. Tehát csak egyféle egyenlőtlenség marad, mely a bűn előtt nem létezett, mely tehát a bűn által származott: az úr és rabszolga között fönnálló különbség.³⁰

Szent Tamás politikája. — Az előző elmélkedések természetesen vezetnek szent Tamás politikájára. Hol keressük e politika elemeit?

Szent Tamás neve alatt először is egy fontos, nagyon híres, sokszor idézett munka maradt fenn: *De regimine principum*.³¹ E munka azonban nagyon kétes hitelességű és csak nagyon óvatosan használhatjuk. Különösen második részében oly anachronismusokra találunk, melyek lehetetlenné teszik, hogy a könyv, legalább egészében, szent Tamás tollából került volna ki. Néhány bíráló azt hiszi, hogy csak a két első könyv való tőle, míg a többi egyik tanítványa írta. E véleményt, melyet Cujacius

³⁰ Szent Tamás ugyanez okoskodást még szabatosabban ismétli. (*Comm. Sent. super XLV dist. q. I. a. 3.*) «Ideo secundus modus praelationis in natura integra esse non potuisset... Creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem; sed si hoc fiat, non erit nisi in quantum homo propter peccatum irrationalibus creaturis comparatur.» Ily állapot származhatik a bűnből. Ez szent Ágoston tana.

³¹ E művet nem szabad egy másikkal összetévesztenünk: Egidius Romanus *De Regimine principum* cz. művével, melyről alább fogunk szólni.

is vallott, már egy XIV. századbéli írónál, a dominikánus rendbe tartozó Natalisnál is megtaláljuk, s könnyen egyeztethető az szent Tamás egyik kortársának, barátja és tanítványának határozott bizonyításával, ki azt állítja, hogy a szent megírta politikáját (*politica*) is, csakhogy csonkán hagyta, s helyette tanítványa auvergnei Péter végezte be. Egy másik fontos tanú, Gui Bernát, löweni érsek, ki majdnem kortársa volt (1310) neki, a munka hitelessége mellett szól. E különböző tényekből az következtethető, hogy e könyv mindenestre szent Tamás iskolájából való, ha közvetlenül nem tulajdonítható is neki. Ennélfogva használhatjuk azt annak fölvilágosítására, megerősítésére és kifejtésére, a mit egyebünne tudunk szent Tamás politikájáról; de fejtegetéseink alapjául nem fogadhatjuk el.³²

A *Summa theologica* és a *Commentarii sententiarum* című munkákból kell tehát a biztos szöveget összegyűjtenünk, melyet egybevetve és magyarázva, megszerkeszthetjük szent Tamás valódi politikai tanait. A *De regimine principum* csak második sorban és csak annyiban lesz segítségünkre, a mennyiben inkább az iskolának mint magának a mesternek gondolatait tükrözi vissza.

Szent Tamás szerint a politikai hatalom és a kormány az emberi jogból veszi eredetét: *Dominium et praelatio introducta sunt a iure humano*.³³ Az emberi jognak forrása a természeti jogban van, a mely megint nem egyéb, mint az örök törvény képe; és így az emberi jog és a kormányok, melyek abból erednek, istennel vannak összekötetésben. De ily értelemben mindennek eredete istenben

³² Szent Tamás *De principum* stb. műve hitelességéről v. ö. *Hist. litt. de la France*, XIX, 251, 313, 335. 347.

³³ *Summ. Theol.*, 2. 2., q. X, a. 10.

van. És ez nem az a közvetett, távoli eredet, melyet isteni jognak nevezünk; hanem egy specialis, határozott intézmény ez, mely által isten a maga különleges akaratát nyilvánítja. Az emberi jog az emberek akaratára van hagyva; tőlük függ, hogy az idő, hely, körülmények és szerencse különbségei szerint különbözőleg alkalmazzák a természeti jog egyetemes és általános elveit. Innen van a kormányformák különfélesége.

Mivé lesz e tan szerint szent Pál elve, az a kiválóképen keresztyén elv: *omnis potestas a Deo*? Ha ezt szó szerint értjük, a hatalom nem az emberi jog körébe tartozik, sőt nem csak a jogos, hasznos, méltányos, hanem a jogtalan és erőszakos hatalmak is istennek tulajdonítandók. Szent Tamás e kényes kérdésben fontos megkülönböztetést tesz.³⁴ Megkülönbözteti a hatalmat magában véve, s a hatalmat ilyen vagy olyan föltételek és körülmények között; megkülönbözteti a hatalom alakját (*forma praelationis*), vagyis a kormányzó s a kormányzott közti viszonyt (*ordo alterius tamquam regentis et alterius tamquam subiacentis*); s más részről az eszközt és módot, mely által valaki hatalomra jut és azt, hogy miképen használja hatalmát. A mi istentől származik, az csak a hatalom magában véve, csak a hatalomnak formája, szóval az, mi a hatalomban, tekintélyben lényeges dolog. De ebből nem következik, hogy isten a maga akaratának külön nyilvánításával éppen ezt vagy amazt a családot tette uralkodóvá, ezt vagy azt a kormányformát állapította meg. A politikai intézmény e szerint mindig az emberi jog körébe tartozik, bár maga az isten pa-

³⁴ *Comm. Sentent. super XLV. distinct.*

rancsolja, hogy a hatalmaknak engedelmeskedni tartozunk.³⁵

Látni való, hogy mivel ez az elv: minden hatalom istentől jó, pusztán a hatalom lényegére vonatkozik, eldöntetlenül hagyja azt a kérdést, mi a hatalomnak emberi forrása, és kiben székel a fölségi jog. E kérdésben szent Tamás felelete sokkal szabadelvűbb, mintsem az ember, a szokott fölfogás után indulva, a középkortól várhatná.

Mi a fölségjog lényeges ismertetője? A törvényhozó hatalom. Kit illet e hatalom? Magát az egész tömeget, vagy azt, ki a tömeget képviseli (*vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem*).³⁶ A hatalom tehát eredetileg az összeség kezében van; és ha szinte csak néhánynak vagy éppen egynek kezében összpontosul is: ez csak annyit jelent, hogy ezek az egész tömeget képviselik. Csak mint a tömeg képviselője hozhat törvényt a fejedelem, vagy más hatóság. Láthatni tehát, hogy a fölség forrása a sokaságban van. Szent Tamás nem is habozik kimondani, hogy a jó kormányforma mellett mindenkinek részesülnie kell a kormányzásban (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*).³⁷

A mi a kormányformát illeti, szent Tamás, Polybiost és Cicerót követvén, a vegyes kormányt tartja legjobbnak,

³⁵ *Commentár szent Pál római leveleihez.* XIII. fej.: «*Non est potestas, nisi a Deo. Regia potestas potest considerari quantum ad tria: 1° Quantum ad ipsam potestatem, et sic est a Deo; 2° Quantum ad modum adipiscendi potestatem, et sic quandoque potestas est a Deo, quandoque vero non est a Deo; 3° Quantum ad usum ipsius, et sic quandoque est a Deo, quandoque non est.*» Világos, hogy szent Pál szövegének ily széles és sekélyes magyarázata s az isteni jog modern tana közt nincs semmi közösség.

³⁶ *Summ. Theol.*, 1. 2., q. XC, a. 1.

³⁷ *U. o.*, 1. 2., q. CV, a. 1.

melyben a monarchia, az aristokratia és a nép uralma egyesül.³⁸ Az állam élén áll egy legfőbb úr, kit erénye s érdeme alapján választottak; alatta a nagyok, kik nagyságukat szintén személyes értékeknek köszönik; végül a kormányzatban részt vevő tömeg, melyből választják, vagy a mely választja a nagyokat: ime ez a legjobb kormányzat. A királyság annyiban egyezik ezzel, a mennyiben csak egy ember kormányoz; az aristokratia, a mennyiben a király tekintélye alatt a nagyok parancsolnak; végre maga a demokratia is, a mennyiben a nagyok megválasztása a népet illeti.

De bármily különböző legyen is a különböző országok szerint a kormányforma: van egy oly benső különbség, melyet a legeltérőbb formákban megtalálunk: az igazságos és igazságtalan kormány közötti különbség. Ebből két nagy fontosságú kérdés származik: 1-ször, hogy istentől jő-e minden hatalom, még ha igazságtalan is; 2-szor, hogy tartoznak-e a keresztyének minden hatalomnak, még az igazságtalanoknak is engedelmeskedni?

Hogy szent Tamás megszorításainak jelentőségét kellőleg mérlegelhessük, mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy az apostoli elvek, melyeken a kérdés megfordul, föltétlenek és minden megszorítás nélkül valók. 1-ször. *Omnis potestas a Deo*; szent Pál nem mondja: *potestas justa*; 2-szor, *omnis anima subdita sit potestatibus sublimioribus*; szent Pál nem mondja: *dum sint justae*; 3-szor, *non bonis tantum et modestis, verum etiam discolis dominis reverenter subditos esse*. Szent Pál itt világosan kimondja, hogy engedelmeskedni kell föltétlenül, még az igazságtalan, gonosz kormányoknak is.

³⁸ U. o., u. o.

Szent Tamás azonban némileg megszorítja ez elveket; s némely megszorításának nagy jelentősége van.³⁹ Először is, mint láttuk, minden hatalomban három dolgot kell vizsgálnunk: 1-szor, a hatalom lényegét, azaz a főlebbvaló viszonyát az alattvalóhoz, és a törvényhozói hatalmat; 2-szor, a hatalom megszerzése módját; 3-szor, használata módját. Magában véve és lényegileg minden hatalom istentől jó; de viszonylag (*secundum quid*) lehetséges, hogy nem töle ered, ha t. i. jogtalan módon keletkezett; és másodszor, ha használata hasonlóképen igazságtalan. Kétféle jogtalan hatalom van tehát: a rosszul szerzett hatalom, és az erejével visszaélő hatalom. Ezek egyike sem származik istentől, legalább nem pozitív és egyenes úton; csak *permissive* függ istentől, a mennyiben elnézi, megengedi.⁴⁰ Ily értelemben a rosszról is mondható, hogy istentől jó. Azonban semmi sem származhatik istentől, még *permissive* sem, a minek valami létoka nem volna, és nem illenék be a világrendbe. Így a gonoszok uralmának is gyakran az alattvalók büntetése a célja. És ha bár az uralmat gyakorlók méltatlanok is rá; az alattvalók talán éppen e rossz uralmat érdemlik meg.

Mik már most, ez elvek szerint, az alattvalók kötelezései az igazságtalan uralommal szemben? mely pontig kötelesek engedelmeskedni? s mily mértékig szabad ellenállaniok? Már az apostolok is elismerték és hirdették az alattvalók engedelmességének határát, midőn azt mondták: inkább istennek kell engedelmeskedni, mint az embereknek. A kormánynak tehát nincs joga engedelmeséget követelni, ha isten rendelete ellen parancsol valamit.

³⁹ *Comm. in l. II. Sentent. super XLV. distinct., q. I, a. 2.*

⁴⁰ *U. o. q. I, a. 2.*

De tisztán emberi dolgokban, van-e az alattvalók engedelmességének határa?

Ha e mondásnak: minden hatalom istentől jő, föltétlen érvénye van, minden ellenállás, sőt az engedelmesség minden megtagadása szentségtörés volna; és szent Pál nem is habozik kimondani, «hogy isten rendeletének áll ellen, ki a hatalmaknak ellenáll». Szent Tamás azonban, a mint szűkebbre vonta az elvet, megszorítja a következményeket is.

Emlékezzünk vissza, hogy a politikai hatalomban, a hatalom lényegén kívül még két dolgot kell szemügyre vennünk: 1-szor, a hatalom megszerzésének módját; 2-szor, használata módját. A megszerzésnek pedig két módja van, olyan, mely nem istentől való: ha a hatalomszerzőnek személye méltatlan, vagy ha jogcíme hiányzik. Az első eset beáll, ha a hatalom törvényes úton kerül méltatlan kezekbe; ez esetben a hatalom formája istentől való, és az alattvaló engedelmeskedni tartozik neki, úgy mint istennek. A második eset beáll, ha valaki erőszak, vagy simonia útján keríti kezére a hatalmat; s ez esetben nem lehet mondani, hogy az illető valóban úr, és hogy a valódi hatalmat bírja. Az alattvalók ily esetben nem kötelesek engedelmeskedni, *sőt joguk van elűzni az illetőt, ha van rá hatalmuk*. Azonban meg kell jegyezni, hogy rosszúl szerzett hatalom is válhatik törvényessé, akár az alattvalók megegyezése által, akár egy magasabb hatóság investitúrája által. A hatalommal való visszaélésnek is két módja van: ha a fejedelem az erénnyel ellenkezőt parancsol, és ez esetben az alattvaló nem köteles engedelmeskedni; sőt köteles nem engedelmeskedni. Vagy pedig a hatalom birtokosa többet kíván, mint a mennyi jogosan megilleti, például törvénytelen adót. Ez esetben sem kö-

telesek engedelmeskedni az alattvalók, de nincsenek engedetlenségre sem kötelezve.

Eddig csak a bitorlott hatalomról volt szó. Hát a törvényes hatalom visszaélései ellen nincs-e jogsegély? Az ily hatalmat isten megengedheti büntetésképen; de szent Tamás nem állítja, hogy ez mindig így van; csak annyit mond, hogy ily eset lehetséges. Éppen ezért elismeri, hogy vannak oly esetek is, mikor még a törvényes hatalom alól való fölszabadulás is meg van engedve. «Bár némelyek, úgy mond, istentől nyerhették hatalmukat, mégis ha visszaélnék vele, megérdemlik, hogy tőle megfosztassanak. *Egyik mint a másik istentől jő.*»⁴¹

Ugyanezt a tant vallja a *De regimine principum*-ban is. «Ha egy népnek joga van királyt választani, minden jogtalanság nélkül le is teheti azt a királyt, kit azzá választott (*non iniuste ab eadem multitudine rex institutus potest destitui*) . . . És nem kell azt hinni, hogy az a nép, mely a zsarnokot elűzi, hűtlenül cselekszik (*infideliter agere*), még ha magát az előtt örökre alája vetette is, mert a fejedelem, nem teljesítve híven uralkodói hivatását, megérdemelte, hogy a közte és alattvalói közt kötött szerződést az utóbbiak meg ne tartsák.»⁴²

⁴¹ U. o., q. I, a. 2. ad 4. Azt is mondja még: «A zsarnoki kormány nem igazságos, mert nem a közjó érdekében van rendelve, hanem a zsarnok javára; épp azért az ily kormány megbuktatása nem lázadás. . . Inkább a zsarnok a lázadó . . . » *Summ. Theol.* 2. 2. q. XLII, a. 2.

⁴² I. k., VI. fej. Sőt szent Tamás Aristoteles politikájáról írt commentárjában a lázadást majdnem kötelességnek mondja. Zsarnokság esetén — úgy mond — «virtuali moverent seditio-nem rationabiliter, et peccarent, si non moverent.» (*Expos. lib. V., lec. I. §. 2.*)

Vannak tehát tesetek, melyekben az alattvalóknak jogukban áll, urokat az uralkodástól megfosztani és elűzni, a mikor ugyanis azok erőszakkal jutottak a hatalom birtokába, vagy pedig a hatalommal való visszaélés folytán arra méltatlanokká lettek. De vajjon terjesztette-e, szent Tamás még messzebbre is e tanát? Megengedte-e, mint később a liga tudósai állították, hogy a zsarnokot meg szabad gyilkolni is? Általában azt hiszik, hogy az erről szóló tana a *De regimine principum* művében foglaltatik, melynek hitelessége különben, mint láttuk, fölötte kétséges.⁴³ Ámde ez iratban a zsarnokgyilkolás nem csak hogy dicsérve nincs, hanem világosan kárhoztatva van. Szent Tamás egyetlen hiteles mondása a zsarnokgyilkolásról a *Sententiák commentárja*-ban található; értelmét azonban nagyon ellentétesen magyarázták azon nagy vitában, mely Jean Petit ügyében e kérdés fölött a XV. században a párisi egyetem előtt s a konstanci zsinaton folyt. Szent Tamás ugyanis e helyen magyarázza azt a helyeslést, melyet Cicero *De officiis* című művében Cæsar gyilkosaival szemben tanúsít. «Meg kell jegyeznünk, mondja, hogy Cicero oly esetről beszél, midőn valaki erőszakkal ragadja magához a hatalmat, alattvalói ellenére, vagy megegyezésöket kieroszakolva, és minden lehető jogorvoslat kizárásával egy magasabb hatósághoz, a ki a bitorló fölött ítélnetne. Az, a ki ilyenkor hazája fölszabadítása céljából megöli a zsarnokot, dicséretet és elismerést arat.»⁴⁴ Figyeljük meg e sorokban a kifejezés kimértségét. Szent Tamás azt mondja, hogy a ki megöli a zsarnokot, dicséretet arat; de nem azt, hogy

⁴³ *De regim. princ.* Lásd fentebb 478. lap és a 494. lapot is.

⁴⁴ *Comm. in l. II. Sent. sup. XLV. distinct. q. II, a. 2, 5 és ad 5.*

dicséretre méltó; azt mondja: elismerés jut osztályrészeül, de nem azt, hogy elismerésre méltó. Azt sem kell felednünk, hogy itt a kérdés csak mellesleg van említve, s éppen nem komolyan fölvetve. De azért nem lehet tagadni, hogy ez a mondás szolgált a XVI. század elméleteinek e tárgyban alapul.

Az egyházi és a világi hatalom egymáshoz való viszonyának kérdésében szent Tamás eléggé tartózkodó. Csak annyit mond, hogy a lélek üdvösségét illető dolgokban inkább az egyházi hatalomnak kell engedelmeskednünk, mint a világinak; de a polgári javakat illetőleg inkább a világi hatalomnak engedelmeskedjünk, hacsak e két hatalom nincs egy személyben egyesítve, mint a pápánál, ki mind a két hatalom teljét bírja, *qui utriusque potestatis apicem tenet*.⁴⁵ Ez utóbbi megjegyzés az egyházi és világi hatalom öszszeségét egyesíti a pápában.

Egyébiránt szent Tamás nem ismeri el az egyháznak azon jogát, hogy a hűtlen fejedelmeket kárhoztassa és letehesse.⁴⁶ Itt is különbséget tesz. Magában véve, úgy mond, a hűtlenség nem ellenkezik a fejedelmi hatalommal, a fölségjoggal; mert a fölségjog, mint mondtuk, az emberi jog körébe tartozik. A hívő és hitetlen megkülönböztetése azonban az isteni jog körébe való; az isteni jog pedig nem szünteti meg az emberit. A hitetlen fejedelem igenis, elvesztheti fölségi jogát; csakhogy nem az egyházat illeti azok hitetlenségét megbüntetni, kik a hitet soha sem vették be. Az olyanokat azonban, kik elfogadták a hitet, hűtlenségökért meg lehet és meg is kell

⁴⁵ U. o., q. LXVII, a. 1.

⁴⁶ U. o., q. X, a. 10 és 91 XII, a. 2.

büntetni, mert ebből nagy veszedelem származhatnék a hitre. Éppen ezért, mihelyt egy apostata fejedelmet az egyház kiközösít, az alattvalók *ipso facto* föl vannak oldva engedelmességi és hűségi esküjök alól. Julianus apostata példáját szokták idézni, kit az egyház nem fosztott meg hatalmától. Szent Tamás erre azt feleli, hogy az egyház azon időkben még nem volt elég hatalmas, hogy a világ fejedelmeit kényszerítthesse, s túrníe kellett, hogy az alattvalók Julianusnak továbbra is engedelmeskedjenek. Végre szent Tamás VII. Gergely tekintélyét is idézi, a mi eléggé világossá teszi alapgondolatát.

Hogy teljessé tegyük szent Tamás tanát az egyház és állam viszonyáról: tudnunk kell még, hogyan gondolkozott az eretnekek megbüntetéséről. Tana e részben azonos az egész középkor tanával. «Sokkal súlyosabb dolog, úgy mond, a hitet meghamisítani, mely a lélek élete, mint hamis pénzt verni, mely csak a test szükségleteit elégíti ki. Ha a pénzhamisítót s egyéb gonosztevőt méltán büntetik a világi fejedelmek, annál méltóbban éri a megátalkodott eretnekeket nem csak a kiközösítés, hanem a halál büntetése is (*iuste occidi*). Az egyház eleinte kegyelmes a tévedők megtérése iránt; megintí öket egyszerűen, és csak azután kárhóztatja. Ha azonban a vétkes megátalkodott, akkor az egyház nem remélhetvén megtérését, és örködvén a többieknek lelki üdve fölött, elválasztja őt a hívek közösségétől, átkot mond rá s átadja a világi bíróságnak, hogy ez a halál által az élők közösségéből szakítsa ki. Mert, mint szent Jeromos mondja, a rothadó húst ki kell metszeni, a rühes bárányt a nyájtól el kell szakítani, nehogy fertőzött, romlott és elveszett legyen az egész ház, test és nyáj. Arius csak egy szikra volt Alexandriában: de mivel rögtön el nem fojtották, e szikra lángba

borította az egész világot.»⁴⁷ Ez volt az egyház hivatalos tana a középkorban. Ebből láthatni, hogy mily hamis az az ürügy, a melylyel néha a középkor türelmetlenségét mentegetik, a világi hatalomra hárítván a hibát. Ime ilyenek voltak a középkor egyik legnagyobb elméjének tanai, melyeket a kevésbbé beavatottak oly oktanul dicsérnek.

Ilyen főbb vonásaiban szent Tamás politikai tanítása, a mint legfontosabb műveiből: a theologiai *Summából* és a *Sententiák commentárjából* biztosan és hitelesen kivehető. E politika kétségkívül szabadelvű. Szent Pál azon mondásának: «minden hatalom istentől való» — abszolút értelmét korlátozza; a fejedelmi hatalomnak határokat szab; a tömegbe helyezi a fölségi jog elvét, s végre bizonyos esetekben fölhatalmazza az alattvalókat, hogy a rossz fejedelmet letegyék. De az egész fölött az egyházi hatalom uralkodik. E főtekinélyről azonban szent Tamás csak mellesleg beszél; és bár gondolata e részben tisztán kivehető, még sincs annyira kifejtve, hogy szabatosan meghatározni, meddig terjednek e főhatalom jogai.

Körülbelül ugyanez elveket találjuk meg, némely módosítással a *De regimine principum* című munkában is.⁴⁸ E könyv főjellegét hirdetett tanainak összefüggéstelen volta képezi. Minek tulajdonítsuk e lazaságot? a könyv szerkezetének, mely több szerzőtől származhatik? a különböző tekintélyeknek-e, melyeket a középkori íróknak mind együtt kell idézniök, s a mennyire lehet, egyeztetniök? vagy pedig a politikai társadalom azon időkbeli lazultságának, midőn mindenféle elv vegyült és érvénye-

⁴⁷ *Summ. Theol.* 2, 2, q. XI, a. 3.

⁴⁸ Lásd fentebb 478. lap.

sült egymás mellett? Bármint álljon a dolog, annyi bizonyos, hogy e munka theokratikus eszmék felsősége alatt az abszolutisztikus és demokratikus tanoknak, meglehetősen kuszált vegyülete.

Szent Tamás, vagy bárki legyen a *De regimine principum* szerzője, a kormányok szükséges voltának megállapításán kezdi. Aristotelestől kölcsönzött elve az, hogy a társaság a természetén alapszik. De a társaság tömeg, sokaság; minden tömegnek pedig vezetésre van szüksége, hogy célját elérje. A társaságnak tehát kormányra van szüksége. Kell hatalomnak lenni, mely, mivel minden egyes csak a maga egyéni javáról gondoskodik, fölügyeljen a közérdekre, mint a hogy a testben a lélek ügyel a test minden tagjának javára; vagy mint az első égi kör parancsol minden csillagzatnak, az eszész lény a testeknek, vagy végül az isteni gondviselés az egész világegyetemenek.⁴⁹

Ámde a kormányzat lehet igazságos vagy igazságtalan. Igazságos a kormányzat, ha a főnök a közérdek javára kormányoz; igazságtalan ellenben, ha csupán a maga hasznára uralkodik. Az első szabad emberek kormányzata, a másik rabszolgáké. Mert szabad az, ki magáért létezik, s saját cselekményeinek meghatározója, *qui sui causa est*; rabszolga pedig az, ki másnak a jószága, *qui id, quod est, alterius est*. Mikor tehát a kormány csak a maga érdekében uralkodik, alattvalóit rabszolgáknak tekinti, mivel fölhasználja őket, nem a maguk, hanem a saját céljaira. Ha ellenben a közérdeket tartja szem előtt, akkor alattvalóit szolgálja, a helyett hogy őket saját szolgálatára használná föl; tehát meghagyja nekik cselekvésök szabadságát.⁵⁰

⁴⁹ *De reg princ.*, I. k., I. fej.

⁵⁰ *U. o., u. o.*

Szent Tamás tehát az igazságos kormány jellemző vonásának az alattvalók szabadságát, az igazságtalan kormány jellemvonásának pedig a rabszolgaságot tekinti. A rossz kormány hasonlít az úrnak a rabszolga fölött való hatalmához, a jó kormány ellenben szabad embereknek parancsol. Egyébiránt e kifejezésben *szabad ember*, van némi zavar. Azt értsük-e alatta, hogy az alattvalók nem rabszolgák, s nem rabszolga módra bánnak velök; vagy azt, hogy polgárok, kiknek vannak bizonyos jogaik, s van bizonyos politikai szabadságuk? Az alattvaló szabad, mondja szent Tamás, ha a főnök a közjó érdekében, és nem saját hasznára, uralkodik. Ily értelemben az alattvalók szabadok még a monarchiai kormány alatt is.

És valóban a királyságot vagy a monarchiát tekinti szent Tamás a legjobb kormánynak.⁵¹ Az állam üdve az egység. De ki biztosíthatja jobban az egységet, mint a ki maga is egy? Azonkívül a kormánynak, a mennyire lehet, egyezőnek kell lenni a természettel; a természetben pedig a hatalom mindig egy. Mert a testben egy szerv uralkodik, a szív; az elmében egy tehetség, az ész; a méheknek csak egy királynőjük van, s a világnak csak egy ura, az isten. Végre a tapasztalás is bizonyítja, hogy olyan országok, hol több az államfő, elvesznek a visszavonás által; míg ellenben azok, hol csak egy uralkodik, békének, igazságnak, bőségnek örülnek. Mindez okokból a legjobb kormányzat egy embernek az uralkodása.

De mily fajta királyságot ért tulajdonképen a *De regimine principum* szerzője? A korlátlan királyságot vagy a korlátolt, mérsékelt monarchiát? Szent Tamás valódi gondolata értelmében, a mint azt már hiteles irataiból

⁵¹ U. o., II. fejt.

ismerjük, a fejedelem csak népének képviselője. Vajjon e most fejtegetett és neki tulajdonított értekezésben is így áll-e a dolog? Ez ki tűnik a következőkből:

Ha a legjobb kormányzat a királyság, mindenek közt a legrosszabb a zsarnokság;⁵² ügyelni kell tehát, hogy a király ne lehessen zsarnok.⁵³ Ezért mindenek előtt oly embert kell királynak választani, kiről valószínű, hogy körülményei folytán nem igen válhatik zsarnokká. Azután meg kell fosztani minden alkalomtól, hogy azzá lehessen, s hatalmát annyira korlátozni kell, hogy vissza ne élhessen vele.⁵⁴ Ha azonban mégis zsarnokká lesz, tűrni kell egyideig, mert a zsarnokság ellen fölkelve, nagyobb veszélyeknek lehetünk kitéve, mint minő maga a zsarnokság. A legyőzött zsarnokság újakat támaszt. Néhányan azt gondolták, hogy tűrhetetlen zsarnokságban a zsarnokot meg szabad ölni. De lehet-e gyászosabb dolog, mint mindenkinnek saját belátására bízni, hogy az államfőnek, még ha az zsarnok is, élete ellen föltámadhasson? A nép mindenestre többet veszítene egy jó király elvesztével, mint a mennyit nyerne egy rossznak eltűnésével. Ezért nem az egyének tanácsa és cselekvése útján, hanem a közte-kintély segélyével kell a zsarnok ellen föllépni. Először is, ha a sokaságnak joga az, hogy királyt választhasson (*providere de rege*), csak ugyanaz a sokaság teheti le jogtalanság nélkül a királyt, a kit választott, és korlátozhatja hatalmát, ha visszaél vele. Nem is lehet e miatt hűtlenségről vádolni, még ha örökös hódolatra kötelezte is ma-

⁵² *De reg. princ.*, I. k., VII. fej.

⁵³ *U. o.*, VI. fej.

⁵⁴ *U. o.*, Ut tyrannidis subtrahatur occasio ... ut in tyrannidem de facile declinare non possit.

gát. Mert a zsarnok, ha rosszul kormányoz, ha a királyi kötelességek ellen vét, megérdemli, hogy megszegjék a neki tett ígéretet. Ha pedig valamely felsőbb tekintély létezik, melynek a nép érdekében királyt jelölni joga van, ettől kell várni az orvoslást. Ha végre nincs emberi segély a zsarnok ellen, istenhez kell folyamodni, ki meglágyítja a zsarnok szívét, vagy lesújtja őt.⁵⁵

E híres sorokban a szerző világosan azt fejezi ki, hogy a monarchiának, hogy zsarnoksággá ne fajuljon, választási és korlátolt monarchiának kell lennie. Mert hogyan ajánlhatná különben, hogy csak olyat emeljenek trónra (*promovere in regem*), a ki nem könnyen válhatik zsarnokká? Örökös monarchiában ily választás lehetetlen. Azután szent Tamás határozottan kijelenti, hogy a király hatalmát oly módon kell mérsékelni, hogy zsarnoksággá ne fajulhasson. De lehető-e ez, ha a királyságnak korlátokat nem szabunk? Végül jegyezzük meg, hogy a zsarnokgyilkolás a föntebbiekben nyíltan kárhoztatva van, de a népnek az a joga, hogy a királyt letehesse, el van ismerve. Csakhogy e jog nem föltétlen; mert csak akkor teheti le a nép a királyt, hogy ha joga van azt választani. Különben pedig a felsőbb hatalomhoz kell folyamodnia, mely a szerző gondolata szerint, csak az egyházi hatalom lehet.

Még e határok között is el kell azonban ismernünk, hogy e gondolatok nincsenek merészség nélkül; s nem lehet tagadni, hogy a modern demokratia tanainak csírái már itt rejlenek. De nem szabad következtetéseinket túl-hajtanunk, s helytelen volna a *De regimine principum* műben mintegy a középkornak társadalmi szerződés-tanát látnunk. Erre nézve a szerző eszméi, mint már emlí-

⁵⁵ Lásd az I. könyvnek egész VI. fejezetét.

tettük, nagyon laza szerkezettel bírnak, és a fejtegetett elvekkel szemben ezektől ismét nagyon is eltérőkre találhatunk. A mellett ezt a demokrátiát a theokratia tölti be.

Szent Tamás a hatalmaknak egy új osztályozását létesíti; megkülönbözteti ugyanis a zsarnok és a politikai hatalmat.⁵⁶ Mi a zsarnoki hatalom? nem más, mint az úr hatalma a rabszolga fölött, *domini ad servum*.⁵⁷ Mi a politikai hatalom? Ez a bizonyos városokban és tartományokban megállapított hatalom, midőn egy vagy több ember kormányoz, de bizonyos helyi szabályok, törvények és szokások szerint.⁵⁸ Az önkényes hatalom tehát azonos a zsarnoki hatalommal, s a politikai hatalom a korlátolt hatalommal. De láttuk, hogy szerzőnk szerint a zsarnoki hatalom a legrosszabb kormányzat, és hogy a királyi hatalmat, nehogy zsarnokivá váljék, korlátozni kell. Ha már ez a politikai hatalom jellemvonása, nem következtethetjük-e joggal, hogy a szerző a politikai, azaz a törvény által korlátolt hatalmat tartja legtöbbre?

És még sem úgy van; mert a föntebbi tételek után a zsarnoki, politikai és a királyi hatalomnak oly kétértelmű és zavaros összehasonlítása következik, hogy csak nagyon nehezen lehet annak értelmébe behatolni. De kísértsük meg mégis.⁵⁹

A zsarnoki hatalom az úr hatalma a rabszolga fölött. Nézzük mindenek előtt, vajjon törvényes-e az ilyen hatalom?⁶⁰ A *De regimine principum* szerzőjének e részben

⁵⁶ II. k., VIII. fej.

⁵⁷ U. o., IX. fej.

⁵⁸ U. o., VIII. fej.

⁵⁹ II. k., VIII. és IX. fej.; s a III. k. egész II. fejezetét.

⁶⁰ II. k., X. fej. és III. k., IX. fej.

semmi kételye sincs. Aristoteles és szent Ágoston tekintélye döntő előtte. Az emberek között — úgy mond — fokozatok vannak, mint minden többi dologban. A mint a lélek hivatva van parancsolni a testnek, s a lélek tehetségei közül némelyek hivatása parancsolni, másoké engedelmeskedni: épp úgy az emberek között is vannak, kiknek már természettől rendeltetésök parancsolni másoknak, és viszont vannak olyanok, kik értelemmel nem bírván, csak szolgamunkákra képesek. Már a természetnél fogva vannak rabszolgák. Ez a philosophus véleménye, mondja a szerző, *Politikája* első könyvében. De semmi ellenvetést nem tesz e véleménynyel szemben, és így magáénak is fogadja. Sőt Aristoteles azt mondja, hogy a háborúból támadt rabszolgaság igazságtalan; szerzőnk ellenben azt is törvényesnek és jogosnak mondja, s a törvény alapját abban találja föl, hogy az nagyobb bátorságot önt a harczolódba. Végül, ha a zsarnoki hatalom vagyis az úr hatalma rabszolgája fölött jogtalan lett volna is az ártatlanság állapotában: a bűn által mégis jogosulttá lett. Ez a szent Ágoston véleménye.

A *De regimine principum* szerzője tehát elfogadja a rabszolgaságot, a mennyire csak lehet, és mindazon okok alapján, a melyekből elfogadni lehet. Megengedi Aristotelesel, hogy létezik a természettől rendelt rabszolgaság; szent Ágostonnal, hogy a rabszolgaság a bűnből származik; a törvénytudókkal, hogy a háborúból és közmegegyezésből ered. Az apostolok és egyházi atyák egyenlőségi tanai teljesen eltűntek; nyomuk sem maradt. Az egyenlőtlenség elve épp oly erőre kapott, mint az ó-korban; sőt még újabb okokkal is támogatják.

De ha szent Tamás az úrnak gazdai hatalmát rabszolgája fölött elismeri: elismeri-e a zsarnoki hatalmat, melyet

a politikai község feje az alattvalókon gyakorol? Éppen nem fogadja el: mert, mint láttuk, szerinte a zsarnoki kormány a legrosszabb. És csakugyan szent Tamás gondosan megkülönbözteti a királyi hatalmat a gazdai hatalomtól.⁶¹ A király van a királyságért, nem pedig a királyság a királyért (*regnum non est propter regem, sed rex propter regnum*). A királyi hatalom célja a királyság fölvirágoztatása, s az alattvalók üdvének előmozdítása. A király jósága az isten jóságának, mely által királylyá lett, visszatükröződése. Isten pedig az embereket nem a maga javáért, hanem azok üdvössége érdekében kormányozza. Így kell tenni a királyoknak és a föld urainak is.

Szent Tamás az érdekes fejezeteknek egész sorában állapítja meg a királyi hatalom föltételeit és kötelességeit.⁶² Mindazt, a mit e hatalom a feudális anarchia kezéből lassanként kivenni törekedett, úgy tünteti föl szent Tamás, mint jogost és szükségést. A királynak elég erővel kell birnia, hogy a jót tehesse; szükséges, hogy várai, csapatai, magán vagyona s tele kincstára legyen. De viszont azt tanácsolja a királynak, hogy erejét valóban üdvös célokra fordítsa. Különösen két dologra összpontosítja a király tekintélyét és kötelességét: 1-ször, meg kell védenie birodalmát; 2-szor, a gyöngéket oltalmaznia, a szerencsétleneket segítenie kell. Csodáljuk különösen az utóbbi új kötelességet, melyben a keresztyén politikának egyik nagy vonása nyilvánul. Se Platon, se Aristoteles, se Cicero nem említik a nyilvános könyörület és segélynyújtás

⁶¹ III. k., II. fej.

⁶² II. k., az egészben.

e kötelességét, mely a modern kormányokra nézve oly parancsolóvá vált.

Nem vádolhatni tehát szent Tamást, hogy a királyságot és a zsarnokságot összezavarta volna; és mégis belesik a tévedésbe, a mikor a királyi hatalmat meg akarja különböztetni, nem a zsarnoktól, hanem a politikaitól.⁶³

Politikai hatalom az, melyet törvény szabályoz. Királyi hatalom ellenben az, mely törvények nélkül kormányoz; a hol a fejdelem bölcsesége szabadon követheti szíve sugalmát, és így mintegy az isteni gondviselést utánozza. Világos azonban, hogy az ily hatalom önkényes. Ezt maga szent Tamás is elismeri, kijelentvén, hogy a despotikus hatalom visszavezethető a királyira (*quem principatum ad regalem reducere possumus*). Valóban, azok a királyi törvények, melyeket Sámuel ad Izráel népének, zsarnoki törvények is. Sőt szerzőnk azt is mondja, hogy az ártatlanság állapotában a hatalom politikai maradt volna, és nem királyi; mert az ártatlanság állapotában nem létezhetett volna oly hatalom, mely a szolgaságot vonja maga után. A királyi hatalom tehát a szolgaságot vonja maga után. A romlottság állapotában legjobb a királyi hatalom, mert ilyenkor a természetet sokkal erősebben kell fékezni. A romlottság és a bűn idézte tehát elő a királyi hatalom szükségét. De a mint láttuk, szent Tamás szerint a bűn volt oka a despotikus kormányzatnak is. Tehát a despotikus és a királyi kormányzatnak egy és ugyanazon oka van. Szent Tamás végül a királyi hatalom szükségét a népek különféleségére alapítja. Némelyek, mondja, szolgaságra termettek, némelyek szabadságra. A királyi hatalom tehát a szolgaságnak felel

⁶³ II. k., IX. fejt.

meg, a politikai hatalom a szabadságnak. Nincs-e ebben összezavarva a despotikus uralom a királysággal?

Ha a királyi hatalom a bűnből származott, és ha szolgaságra termett népeknek felel meg, akkor nem különbözik a despotikus hatalomtól. De ha a királyi hatalom lényegében a zsarnoktól nem különbözik, hogyan lehet amaz a legjobb kormányzat, emez pedig a legrosszabb? Ha az a jogos kormányzat, mely szabad embereknek parancsol, hogyan lehet legjobb kormányzat az, mely a népeknek s az emberi természetnek szolgaságra rendelt minőségén alapszik? Mind ebben kétségtelenül nagy gondolatzavar uralkodik, s elmondhatjuk, hogy a XIII. század publicistája nem volt a töle hirdetett elveknek teljes tiszta tudatában.

Hasonló zavar uralkodik ott is, mikor a szerző a politikai vagy köztársasági hatalomról beszél. Nem igen lehetne megmondani, hogy kedvező-e az arról szóló véleménye, vagy nem? Igaz ugyan, hogy e kormányzatot szelídebbnek mondja a királyinál; ⁶⁴ de érvei nem igen kedveznek e kormányformának sem. E kormányformában a főnökök csak ideiglenesek; a miért aztán kevesebbet gondolnak alattvalóik érdekeivel; a miből az következnek, hogy a kormányfőnek alattvalóiról való gondoskodása abban áll, hogy keményen bánik velök. A mint hogy szent Tamás a politikai hatalom példája gyanánt Sámuelet idézi, ki letévén hivatalát, így szól a néphez: «Elvettem-e közületek valamelyiknek ökrét, szamarát? rágalmaztam-e, elnyomtam-e valakit? fogadtam-e el ajándékot?» Hát valóban gondoskodás hiánya volna-e az alattvalókkal szemben, ha azokat el nem nyomjuk? A politikai vagy köztársasági

⁶⁴ II. k., VIII. és XI. fejt.

kormányzat aránylagos szelídségének egy másik oka az, hogy tulajdonkép *zsoldos* hatalom. Mert a *zsoldos* hatalom kevésbé törődik a nyáj üdvével; mihelyt farkast lát, megfutamodik. De szerzőnk most ismét összezavarva az eszmék láncszemeit, a régi római vezérek példáját idézi, kik saját költségeikön viseltek háborút, és a közügyeknek szentelték egész lelköket. Így annak bizonyítására, hogy a köztársasági hatalom *zsoldos* hatalom és épp ezért a közjó iránt közönyös, a nagy római polgárok önzetlenségét és hazafiságát hozza föl például. A köztársasági hatalomnak utolsó jellemvonása végül, hogy törvények által levén körülírva, a beálló lehetőségekről nem gondoskodik, mert a törvényhozó nem láthat mindent előre. A királyi hatalom ellenben az isteni gondviselést utánozza.

Azt hihetné az ember, hogy a szembeötlő ellenmondások forrása a köztársasági kormányzat iránt érzett titkos és be nem vallott előszeretetben rejlik, a mit szent Tamásnak (akár szerzője, akár sugalmazója e könyvnek) olasz eredetéből meg lehetne magyarázni. De bár ebben is rejthetik egyik oka azon határozatlanságnak, melyet a könyv tanaiban jeleztünk, a főök mégis, nézetünk szerint, a közép-kornak a politikai elméletekben való járatlansága. Mert valójában miből állanak ez elméletek? Visszaemlékezésekből, máshonnan vett gondolatokból inkább, mint eredeti és egyéni rendszeres eszmékből. Ha aztán még hozzáveszszük a kor, a körülmények, a különleges rokonszenvek elkerülhetetlen befolyását: éppen nem csodálkozhatunk, hogy mindebből összefüggés és egység nélkül való elmélet keletkezik.⁶⁵

⁶⁵ Gondoljuk még meg, hogy az egész könyv talán nem is egy tollból eredt.

De bármily nagy szent Tamásnak előszeretete a királyi vagy a köztársasági kormány iránt: van egy harmadik hatalom, melyet a kettőnek föléje helyez: a papi hatalom.⁶⁶ Itt a szerző gondolata világos és kétértelműségtől ment, mivel egyéni meggyőződéséből fakad.

Az emberben két természet lakik, két rendbeli célja, két rendbeli erénye és kétféle boldogsága van. Ez, mint tudjuk, szent Tamás tana. Az emberi természet e két oldalának szükségképen két hatalom felel meg: a világi és az egyházi hatalom, s ez utóbbi szükségkép fölebbvaló amannál. De vajjon ez a felsőbbség csak erkölcsi és tekintélybeli-e? vagy pedig politikai elsőbbség, mely a magasabb hatalomnak nagyobb jogát és tekintélyét hozza magával? Ez a kérdés, melyet a *De regimine principum* az utóbbi értelemben oldott meg.

Ha az ember és a társadalom saját erejéből tudna eljutni valódi céljához: egyedül a királynak kellene mindkettőt ez úton vezetni. Mivel azonban csak az isteni kegyelem ereje által érheti el az ember a maga igaz célját: nem csak földi gondozásra van szüksége, hanem lelkire is; nem csak emberi kormányra, hanem istenire is. Ez isteni kormányzat királya Jézus Krisztus, a ki isten és ember egy személyben, s ki hatalmát átszármaztatta az egyházra, főképen az egyház fejére, szent Péter utódára, az Üdvözítő helytartójára, ki előtt a királyoknak úgy kell hódolniok, mint isten előtt. Mert az, a kinek föladata az emberiség végcéljáról gondoskodni, méltán hatalma alatt tartja azokat, kik csekélyebb fontosságú célokért munkálkodnak. Az ó-korban a vallásos tiszteltnék célját a földi javak képezték; innen származott a

⁶⁶ III. k., X. és XIX. fej.

papok alárendeltsége az államfő alá. Hasonlóképen az ó-szövetségi törvény idejében is, mikor az isteni ígéretek földi és múltó javakra vonatkoztak, a papság a királyságnak uralma alatt állott. De az új törvény alatt minden megváltozott, mert most minden az égi javakra irányul. A miből szükségkép következik a királyoknak a papság alá lett rendeltetése.⁶⁷

A tekintély is támogatja ez okoskodást, mely a papi, mindenekelőtt a pápai hatalom felsőbbbségét vitatja. És itt újra előfordulnak azon idézetek, melyeket már VII. Gergely használt s melyeket a pápaság védői a közép-korban folyton ismételték: «Mondom neked, hogy te Péter vagy.»⁶⁸ — «Neked adom a mennyország kulcsait.»⁶⁹ — «Péter, ha szeretsz engem, legeltetni fogod nyájaimat.» E különböző idézetek, mondja a *De regimine principum* szerzője, a papi hatalomnak s különösen a pápának isteni rendeltetését bizonyítják. Egyébiránt ez isteni rendelést a papi hatalom ellenesei közül sem tagadta senki; csak azt állították, hogy e mondatoknak pusztán lelki s erkölcsi értelmök van és a pápa hatalmát csupán a vallási dolgokra terjesztik ki. A lelkiek azonban, mondja szerzőnk, nem választhatók el a földiektől; a földi dolgok a lelkiektől függenek, mint a test működései a lélekéitől. A királyok hatalma tehát csak szent Péternek és utódainak lelki hatalmából meríti erejét.⁷⁰

Végül ez okoskodás és a tekintély bizonyítékait a történelem is megerősíti. És most felsorolja az úgynevezett

⁶⁷ I. k., XIV. fej.

⁶⁸ Máté, XVI. 18.

⁶⁹ U. o., 19.

⁷⁰ III. k., X. fej.!

történeti tényeket és a hamis hagyományokat, a melyekre a középkor canonistái a római udvar követeléseit alapították: Constantin adományozását, a nyugati birodalomnak átadását Constantin által Sylvester pápa részére; ⁷¹ a császárság átszármazását Keletről Nyúgatra, a görögöktől a germánokra, V. Adorjan pápa alatt; ⁷² azután, hogy a pápák a császárokat hatalmuktól megfosztották, mint pl. Zakariás leteszi Chilperiket, és alattvalóit a hűségi eskü alól föloldozza; III. Incze elveszi IV. Ottótól az uralmat, Honorius, III. Incze utóda, ugyanezt teszi Frigyessel. «Ha az uralkodó pápák, mondja a szerző, kezöket rátették a fejedelmekre, ez azok bűne miatt (*ratione delicti*) történt. ⁷³

Ez a *ratio peccati* vagy *delicti*, melylyel már III. Incze levelében találkozhatunk, ⁷⁴ volt az a kibúvó, melynek segélyével a canonisták a pápai hatalom nagyravágyó törekvéseit annak erkölcsi föladataival és természetével kiegyeztetni iparkodtak. Az erkölcsi hatalom ítél a bűn fölött; tehát ítél a bűnös fölött is, s ha a földi dolgokba avatkozik, azt nem mint világi hatalom teszi, hanem mint lelki. E kibúvó azonban arra vezetett, hogy az egyik hatalom elnyelte a másikat. Mert midőn a fölségi jognak nincsen egyetlen ténye sem, mely alkalmat ne adhatna bűnre, mint pl. az adók kivetése, a pénzérték megállapítása, a hadüzenet, a szerződések megszegése: világos, hogy ez az egyszerű föntartás (*ratione delicti*)

⁷¹ III. k., XVI. fej. V. ö. föntebb 451. lap.

⁷² XVIII. fej.

⁷³ X. fej. A XIX. fejezetben is így szól: «In duobus casibus ampliatur eius potestas (scil. papæ), vel *ratione delicti*, vel ad bonum totius fidei.»

⁷⁴ Lásd föntebb 447. lap.

a fölség elvét kilöki sarkából, és áthelyezi a fejedelemről a pápára. És ez a XIII. század politikájának utolsó szava.

Egidius Romanus. — Szent Tamásé mellett egy másik értekezést is föl kell még említenünk és az ő iskolájával hoznunk összeköttetésbe, mely ugyanazon czímet viseli, mint az előbbi, és azzal körülbelül egy időből való: Egidius Romanusnak *De regimine principum* című munkáját.⁷⁵ Szerző művét a későbbi Szép Fülöpnek ajánlja, kinek ő tanítója volt. Széles terjedelmű munka, teljesebb, mint az, a melyről beszéltünk, de minden eredetiség nélkül való. Ilyet ettől a kortól nem is igen várhatunk; szerzőnk azonban nyomról-nyomra követi Aristotelest, s nincs egyetlen tana sem, mely az ő sajátja volna. De ha a munka a scholastika hiányait mutatja, nincs annak érdemei nélkül sem. Jól van szerkesztve; a kérdések fölosztása helyes és azok rendben, világosan következnek egymásra. A bizonyítékok, jobbára a görög philosophustól kölcsönözve, világosak, s helyesen vannak bevezetve és egymáshoz fűzve. Bizonyos scholastikai egyhangúsággal tárulnak elénk, a mi könnyen olvashatóvá és megérthetővé teszi a munkát. De bármily érdeme legyen is e munkának, az a szolgálai hűség, melylyel Aristotelest követi, nem engedi meg, hogy vele sokat foglalkozzunk. Röviden azonban adjuk tartalmát és szellemét.

Egidius *De regimine principum* műve egy teljes erkölcsi, gazdasági és politikai tankönyv. Benne a kormányzat eszméje minden részleteiben elemezve van. Három fajta kormány létezik: önmagának, a családnak és az államnak

⁷⁵ Egidius művét, *De regimine principum* nem régiben Courdaveaux (Páris, 1857) gondos latin értekezés tárgyává tette.

kormányzata. Ebből három tudomány ered: az erkölcs-tan, a gazdaságtan és a politika.⁷⁶ Az első arra tanítja a fejedelmet, hogyan kormányozza önmagát; a második, hogyan kormányozza házát; a harmadik, hogyan kormányozza népét. Minthogy pedig a könnyebbről kell a nehezebbre haladni, a tökéletlenről a tökéletesre: először önmagának kormányzásáról kell szólnunk s az állam kormányzásával végeznünk.

Egidius *De regimine principum* című művének első könyve önmagának kormányzásáról, vagyis az erkölcsstanról szól, s négy kérdésre oszlik: 1-szor: Mibe helyezze a király vagy a fejedelem boldogságát? 2-szor: Mily erényekkel kell bírnia? 3-szor: Mily szenvedélyeket kell követnie? 4-szer: Mily erkölcsöket kell utánoznia? Az első könyvnek tehát négy tárgya van: a boldogság, az erény, a szenvedélyek, az erkölcsök: szóval az egész erkölcsi élet.

A második könyv a ház kormányzásáról, azaz a háztartásról szól. Ez a rész aránylag a legnagyobb, mert oly hosszú, mint a másik kettő együtt, és mégis csak Aristoteles Politikája két vagy három első fejezetének, és Erkölcsstana néhány fejezetének felel meg. A ház kormánya három különböző ágra szakad: a nő, a gyermekek és a cselédek vagy rabszolgák kormányzására. Ezért e könyv három részre oszlik, mely az egész családjogot magában foglalja.

Végül a harmadik könyv a tulajdonképi politikát foglalja magában, vagyis az állam kormányzatát. Ez a könyv is három részre oszlik; az első részben a szerző egyéb philosophusok véleményét fejtegeti a politikáról; a másod-

⁷⁶ I. k., II. fejt.

dikban az államnak béke idején való kormányzatáról beszél; a harmadikban ugyanarról háború idején.

E munka tehát, mint láthatni, magában foglalja az erkölcestant, a természetjogot, a házi s a köz-gazdaságot, a társadalmi philosophiát, s a tulajdonképi politikát. Egidius elméleteit egészen Aristotelestől és szent Tamástól veszi át; a munka tervezete és fölosztása azonban az övé. Általában véve tagadhatatlan, hogy a scholastikának az ó-kor művei fölött szerkezetre nézve némi előnye van, nem ugyan a művészet, hanem a logika szempontjából. A scholastika tette a mai kort követelőbbé a tárgy elrendezése, fölosztása és kifejtése tekintetében. A scholastika merevségét elhagytuk; de a hajlékonyabb és jobban takart körvonalak mögött könnyen föllelhetjük a mai írók, főkép a francia philosophusok műveiben azt a szigorúságot és szabatosságot, melyet a középkor philosophiájából vettek át.

A szerző először is, folyvást Aristoteles tekintélyére támaszkodva, megállapítja, hogy az ember társas életre született, s csak a társadalomban találja föl saját létének kiegészülését és teljességét. Bizonyítja ezt a táplálkozás és ruházat szüksége, melyet az ember magára hagyatva, nem szerezhetne meg; bizonyítják a soknemű veszélyek, melyeket egyedül el nem háríthatna; és bizonyítja a nevelés és oktatás szüksége. Az embert nem vezeti, mint az állatot, a pusztá ösztön; hanem a természet azért adta neki a beszédet, hogy szükségleteit a hozzá hasonlókkal közölni tudja, és kielégítésök módját tőlük megtanulja.⁷⁷

Egidius a társulásnak négy fokozatát ismeri el; egygyel tehát többet, mint Aristoteles, ki csak hármat különböz-

⁷⁷ II. k., I. rész, I. fejt.

tetett meg: a családot, a községet vagy falut, mely a családok telepe, és végül a várost vagy államot. Egidius ezeken kívül még egy negyediket említ: a királyságot. Aristoteles nem különböztette meg a várost az államtól. Bár ő maga monarchiában élt, mégis inkább a görög állam, azaz a városi szervezet elméletét írta meg, mint a macedoniai államét, mely a római államnak első kezdetleges mintája volt, vagy mint a birodalomét, mely az állami összpontosítás netovábbját elérvén, maga is egyes királyságokra oszlott szét, honnan a modern államok támadtak. Ezért adta Egidius az Aristotelestől ismert három fokozathoz még a királyság fogalmát. A királyságról adott meghatározása nagyon jellemző, s a középkor szívébe vezet vissza bennünket: «A királyság (*regnum*), úgy mond, több község és több város szövetsége egyetlen fejedelem vagy király alatt, mely szövetségnek célja, háborút viselni az ellenséggel és elhárítani mindazon veszélyeket, melyek a családot, a községet vagy a várost fenyegethetik.»⁷⁸ Nem a hűbéri kormányzatot rajzolja-e itt, mely valóban egy neme volt a katonai szövetségnek, egy főnök kormányja alatt? Azonban a központosításnak és egységnek éppen ezt az elvét volt képes legkevésbé megvalósítani a feudális kormányzat. Látjuk már itt föltűnni a monarchiai tant, és eszünkbe jut, hogy a szerző a Szent Lajos és Szép Fülöp közt terjedő időszakban írt.

Egidius, mint Aristoteles, három viszonyra vezeti vissza, vagy három közösségre bontja föl a családi összetett társadalmat: a férj és feleség, az atya és a gyermekek, az úr és a szolgák közösségére és viszonyára.

⁷⁸ II. k., I. rész, IV. fej.

Egidius a házasság fölbonthatlanságát vallja, mely elv nincs meg Aristotelesnél, s mely a társadalomnak új rendét jelzi. Tételét két okkal bizonyítja. 1-ször, mert a házasságok közt csak úgy állhat fenn a szükséges barátság, ha mindegyik hű marad ígéretéhez, s nem hagyja el azt, kit élete párjául választott; 2-szor, mert a gyermekek java is azt kívánja, hogy a szülők közösen foglalkozzanak velök. Ugyanily okokkal bizonyítja azt is, hogy a férfinak meg kell elégednie egy feleséggel, az asszonynak pedig egy férjjel.

A mi a család kormányzatát illeti, meg kell különböztetnünk a férj, az atya, az úr kormányát. Az asszonyt nem szabad úgy kormányozni, mint a gyermekeket; az asszonyt és gyermekeket nem úgy, mint a szolgákat. Egidius is, mint Aristoteles, az atyai hatalmat a királyi hatalomhoz, a férjét a köztársaságihoz hasonlítja. A férj és feleség közt törvény és szerződés áll fenn; az atya és gyermek közt nincs semmi előleges megegyezés. A férj a feleségnek csak a kölcsönösen elfogadott törvények határai között parancsol; az atya azonban csupán akaratát követi parancsaiban. Amannak hatalma csak részleges, emezé teljes; az első szabad választásból ered, a második természetből való.⁷⁹

De bármily különbség legyen is a férji és az atyai hatalom között, mind a kettő egyaránt különbözik a despotikus hatalomtól, vagy a gazda hatalmától szolgálai fölött. A szerző itt neglehetősen gyöngé, különben Aristotelestől kölcsönzött okokkal bizonyítja a nő és a rabszolga között fönnálló különbséget. A nő szülésre termett, nem pedig szolgálatra; a természet pedig nem olyan, mint a delphii

⁷⁹ I. k., I. r., XIV. és XV. fejt.

művesek: nem készít egy eszközt két különböző használatra. Igaz, hogy a barbároknál az asszony egy dolog a rabszolgával, ezen azonban nincs mit csodálkozni, mert a barbárok közt nincs természetes úr sem; a barbárt úgy lehet meghatározni, mint a ki saját maga iránt idegen, a ki maga-magát sem ismeri. A barbárban tehát nincs ész és értelem. De éppen ez a rabszolga meghatározása is. Rabszolgának lenni vagy barbárnak lenni tehát egy dolog. Ennélfogva nincs mit csodálkozni, ha az asszony a barbároknál rabszolga. De ebből nem következik, hogy a nő rabszolga, a természet rendelkezéséből. A második ok abban áll, hogy a család nagyon tökéletlen és szegény volna, ha a nő egyúttal rabszolga is. Az egyetlen, keresztyén hittudóshoz illő okot Egidius utolsónak tartja fönn, s ez a férfi és nő közötti egyenlőség. «Bár a férfiú, úgy mond, ész dolgában fölebb áll, még sincs meg közte és az asszony közt az úr és rabszolga különbsége; inkább társa a nő, *tamquam socia.*»⁸⁰

Hasonló okokkal mutatja ki szerző az atyai és a gazdai hatalom közötti különbséget. Az atyai hatalom igazán királyi; nincs szabályoknak, szerződéseknek alávetve, de még sem önkényes. Az atya fiának a fiú érdekében parancsol; az úr a rabszolgának a saját érdekében. Az atya saját magát szereti gyermekében, és saját tökéletességének bizonyítékát látja benne.⁸¹

Egidius végre a szolgák kormányzására tér át. Itt is Aristoteles elméletét fogadja el.⁸² Fölsorolja annak minden érveit, s nem jut eszébe, hogy az evangéliom talán

⁸⁰ II. k., I. r., XV. fej.

⁸¹ II. k., II. r., II. fej.

⁸² II. k., III. r., I. és II. fej.

változtatott rajtok valamit. A rabszolga, úgy mond, élő eszköz, valamint az eszköz élettelen rabszolga. Egyik, mint a másik, birtokba vett dolog; s csak abban különböznek, hogy az egyik élő eszköz, a másik élettelen. Azokat, kikben nincs értelem, azoknak kell vezetni, kik értelemmel bírnak; mert oly viszony van köztük, mint a lélek és a test, a munkás s a műszer között. Látjuk, hogy a házi állatoknak javukra válik az emberi kormányzat; az ostobák (*insipientes*) az eszes és tanult emberrel szemben olyanok, mint az állatok az emberrel szemben (mily érv egy keresztyén ember szájában!). A mint természetes tehát, hogy az állat engedelmeskedjék az embernek, épp oly természetes, hogy a tudatlanok engedelmeskedjenek a tanultaknak. A természettől való rabszolgaságon kívül, melyet Aristoteles egyedülinek ismert el, Egidius még törvényen alapuló rabszolgaságot is különböztet meg. Mert, mint a philosophus mondja, törvény szerint a legyőzöttek is rabszolgái a győzőnek. Csakhogy Egidius nem említi, hogy Aristoteles ezt nagyon igazságtalannak találja. Sőt a törvényes rabszolgaság javára két okot is hoz föl: 1-ször, a törvényhozók nem találván biztos jegyet, melyről az igazi rabszolgákat meg lehessen ismerni, természetesnek találták, hogy a háborúban győztesek a legyőzötteknek parancsoljanak; 2-szor, ez a törvény tulajdonképen a legyőzöttek javára szól; mert a győzők hajlandók a gyilkolásra; így azonban saját érdekek készíteti őket a legyőzöttek megtartására; a mint hogy valóban a *servus* a *servare* szóból ered. Egidius tehát és szent Tamás, ha ugyan ő az imént tárgyalt munka szerzője, elfogadja Aristoteles érveit is a természetén alapuló rabszolgaság mellett, és a jogászok bizonyításait is a törvényen alapuló rabszolgaság mellett. Így biztos ténynek

vehetjük, hogy a scholastikai theologia elfogadta a rabszolgaságot, föltétlenül, habozás nélkül, s hogy minden fölhordható érveléssel védelmezte is. A rabszolgaság kérdése, melynek az ó-kor multával, azt hihetnők, véget vetett a keresztyénség és a stoicismus közös támadása, ily módon változatlan állapotban és ugyanoly kifejezésekben jutott el a legujabb időkig, majdnem napjainkig.

Egidius a család kormányzata alá foglalja a javak birtokát is. Erre nézve több, hol gyöngébb, hol meggyőzőbb okokat hoz föl, melyek között azonban az egyik igen nevezetes. Ez az ok az emberi méltóságból indul ki. A testi, érzéki dolgokkal szemben, úgy mond, az ember a legmértöbb teremtmény és természetes hatalommal bír fölöttük; rendjén van tehát, hogy rendelkezik velök, s használja azokat; és éppen ebben áll a birtoklás. A föld javainak birtoka tehát természetes; minélfogva azok, kik e dolgokról lemondanak, és földi vagyon nélkül akarnak élni: nem emberek módjára élnek, hanem a mennyei életet választják osztályrészül, éppenúgy, mint azok, kik nem házasodnak és a társaságtól visszavonulnak. Az ilyenek, a philosophus mondása szerint, vagy állatok, vagy istenek.⁸³

Van-e tehát Egidius munkájában valami uralkodó és öntudatosan fölvetett eszme? vagy csak Aristoteles Politikájának és Erkölcstanának scholastikai, élettelen másolata? Azt hiszem: több ennél. A szerző művét a jövőndöbeli IV. Fülöpnek ajánlja, s meg akarja őt tanítani a jó és rossz kormányzat, a királyság és a zsarnokság közt fönnálló különbségekre, a mi a jeles, de nem igen lelkiismeretes fejedelem számára kétségtől hasznos oktatás. Az elő-

⁸³ II. k., III. r., V. fej.

szóban kell tehát keresnünk a könyv szellemét és alap-gondolatát.

«A természet minden példája bizonyítja, hogy semmi sem állandó, a mi erőszakos . . . Egy államfőnek, ki uralmát meg akarja örökíteni, minden erejével azon kell lennie, hogy kormánya természetessé váljék. A kormányzat azonban nem természetes, ha a szenvedélyen vagy az akarat önkényén nyugszik; csak akkor lesz azzá, ha mint a jog és igazság őre nem parancsol semmit ok nélkül és törvényen kívül. Ha, a philosophus szerint, természettől fogva rabszolga az olyan ember, ki testi erővel bír, de ész nélkül szükkölködik: úgy természet szerint az az úr, ki bölcsességben és okosságban a többi fölött áll.»

Egidius elve tehát, különbséget állítani föl a természetes és az erőszakos kormány között, melyek közül az első az éssen és törvényen alapszik, a másik a szenvedélyen és szeszélyen. Egidius, ki nem oly merész, mint szent Tamás, úgy látszik, nem ismeri el az alattvalóknak azon jogát, hogy a zsarnokságnak ellenszegülhessenek. De midőn azt bizonyítja, hogy a zsarnokság természetellenes állapot, és nem állandó: mégis oly büntetéssel látszik fenyegetni a zsarnokot, melynek eszköze szükségképen a nép.

De bármint álljon is a dolog, Egidius igen emelkedett és nagy fogalmat alkot a kormányzatról, midőn azt mondja: Az ember, kinek természettől szabad akarata van, csak akkor parancsol valóban, ha szabad akaratából kifolyólag parancsol, s alattvalói is ily módon engedelmeskednek neki. A mi erőszakos s természetellenes, az nem lehet állandó. A történelem bizonyítja, hogy a zsarnok soha sem talált boldogságot zsarnokságában. Sokkal méltóbb az emberhez, szabadoknak parancsolni, mint

rabszolgáknak. Mert a szabad emberek jobbak a rabszolgáknál.⁸⁴ Kérdik, vajjon igazságos és méltányos legyen-e a király? annyi, mintha azt kérdenék: szabály legyen-e a szabály? A király maga az élő törvény, valamint a törvény élettelen fejedelem. Igazságtalanság és jogtalanság a királyokat királyi méltóságuktól fosztja meg. Nem méltók többé, hogy királyok legyenek: *Non tunc digni sunt ut sint reges.*⁸⁵

Végre mily véleménye van Egidiusnak a középkor nagy kérdéséről, a világi és egyházi hatalom egymáshoz való viszonyáról? E kérdés *De regimine principum* című művében még érintve sincs. Más iratokhoz kell fordulnunk a feleletért. Ez iratok közt van egy, melyet általában Egidius Romanusnak tulajdonítanak, s mely Goldast gyűjteményében is az ő neve alatt fordul elő. Ez a *De utraque potestate*, melyet a XIV. században *Raoul de Presle*, V. Károly király tanácsosa, fordított francziára, s mely egészen az egyházi hatalom ellen és a világi hatalom javára szól. A miből azt következtették, hogy Egidius, ki Szép Fülöp tanítója volt, később, bourgeois érsek korában, a fejedelemlennek fogta pártját VIII. Bonifáciussal való viszályában.

E föltevés azonban ellenkezik a tényekkel. Különben is a *De utraque potestate* gyakran kétségbevont hitelességét egy másik, bár kiadatlan, de kétségtelen hitelességű munka teljesen megdöntötte. Ennek tartalmát Jourdain közölte.⁸⁶ Ez új értekezésnek címe: *De ecclesiastica po-*

⁸⁴ I. k., I. r., X. fej.

⁸⁵ I. k., II. r., XIII. fej.

⁸⁶ Lásd Ch. Jourdain tudós és érdekes tudósítását a *Journal général de l'instruction publique*-ben 1858, február 24. és 27.

testate, s Gandolfo és Ossinger, a szent Ágoston-rend történetírói is, emlékeznek róla. A párisi nemzeti könyvtárban egy kézírata létezik, s ezt a kéziratot ismerte Jourdain.

A *De ecclesiastica potestate* kétségtelenül a középkor egyik legérdekesebb műve e kérdésről; mert tudtunkkal egyik sem viszi annyira túlságba a theokratiai tanokat. Főbb érveit, Jourdain után, fölemlítjük mi is. Az első rész okoskodásait mellőzöm; nincs bennök semmi új, a mi minden hasonnemű iratban elő ne fordulna. Főkép a második részben, mely az egyháznak a világi javak fölötti hatalmáról szól, fordulnak elő a valóban túlzó nézetek. Szerzőnk szerint az egyháznak nem csak joga van világi javak birtokára, hanem természetes bíraskodása is van minden ilyenféle javak fölött. A földi dolgok rendeltetése a test haszna. A test alá van rendelve a léleknek, a lélek pedig a pápának. Lelkünk, testünk, minden javaink tőle függenek. És ha e függés tényleg nem létezik is, mivel az emberek szenvedélyökben félreismerik, azért jogilag mégis fönnáll, és a hívőknek oly kötelezettségét képezi, melytől teljesen nem szabadíthatják föl magukat.⁸⁷ Világos tehát, hogy a kormányzás művészete abban áll, hogy a népet az egyház törvényeinek engedelmeskedni alkalmatossá tegyük, mint a hogy az anyag az alaknak engedelmeskedik.⁸⁸ Az egyházi hatalom terjedelme oly nagy,

⁸⁷ Pars II, cap. IV, fol. 14, V°: «Patet quod omnia temporalia sunt sub dominio Ecclesiæ collocata, et si non de facto, quoniam multi forte huic iuri rebellantur, de iure tamen et ex debito temporalia summo pontifici sunt subiecta, a quo iure et a quo dubito nullatenus possunt absolvi.»

⁸⁸ Cap. VI, fol. 18, V°: «Patet ergo, quod terrena potestas et ars gubernandi populum secundum terrenam potestatem, est ars disponens materiam ad dispositionem ecclesiasticæ potestatis.

hogy magában foglalja a magántulajdont is, úgy hogy például egy szántóföld vagy egy szőlőhegy tulajdonosa azt nem bírhatja jogosan, ha csak az egyház tekintélye alatt és az egyháztól nem bírja.⁸⁹ A gyermek, ki az atyai örökségbe lép, ezért nem annyira atyjának, hanem az egyháznak tartozik köszönettel; mert bár test szerint atyja nemzette, de lelkét az egyház szülte újra, s a mennyivel több a lélek a testnél, annival többet érnek azon jogok is, melyekkel lelki újjászületése ruházza föl, mint azok, melyek testileg való nemzéséből erednek. A keresztség és egyéb szentségek nélkül nem vagyunk egyebek, mint a bűn rabszolgái, lázadó teremtések, kiket engedetlenségök mindenféle jótól megfosztott, nem csak az égi jóktól, de a jelen élet javaitól is. Csak az egyház szerzi meg nekünk újra, kibékítván istenünkkel, azt a mit elvesztettünk, és törvényesíti kezünkben birtokainkat, melyeket atyáinktól örököltünk.⁹⁰ De hogyan? Hát a hitetlenek, kik a keresztség által újjá nem születtek; vagy maguk a keresztyének, ha bűneikből a bűnbánat által ki nem tisztultak; mindazok, kik az egyházon kívül élnek, nem jogos tulajdonosai-e minden bűnök mellett is, annak, a

⁸⁹ *U. o.*, fol. 20, V°: «His ergo declaratio, volumus descendere ad propositum, et ostendere quod nullum sit dominium cum justitia, nec rerum temporalium, nec personarum laïcarum, nec quorumcumque, quod non sit sub Ecclesia et per Ecclesiam, ut agrum vel vineam, vel quodcumque quod habet hic homo, vel ille, non possit habere cum justitia, nisi habeat id sub Ecclesia et per Ecclesiam.» Ez tökéletesen megfelel Manu törvényeinek. Lásd föntebb.

⁹⁰ *U. o.*, fol. 20. V°: «Vides ergo quod ad iustam et dignam possessionem rerum plus facit regeneratio per Ecclesiam quæ est spiritualis, quam generatio prima quæ fuit carnalis.» Fol. 20.

mit bírnak? Nem azok, mondja Egidius; a birtok kezeik közt nem törvényes; csak jog és igazság ellenére az övék. A mink van, mindent istentől nyertünk; ha tehát nem az isten dicsőségére használjuk, s az isten egyháza ellen támadunk, csak jogtalan és igazságtalan birlalói vagyunk a Gondviselés nyújtotta javaknak.⁹¹

Viterboi Jakab. — Hasonló eszmekörből és ugyanazon időből⁹² egy másik művet is idézhetünk, Viterboi Jakabét, melynek fejtegetését Hauréan után közöljük. (*Hist. litt. de la France*, XXVII. köt.)

Viterboi Jakab legismertebb művének czíme: *De regimine christiano*. Fabricius szerint, ki Possevin-t idézi, a Vatikán kéziratai közt található. Két könyvből áll, melyeket szerzőjük *tractatus*oknak nevez. Az első tractatus, melyben a szerző ki akarja mutatni, mennyire dicsőséges az egyház birodalma, hat fejezetre oszlik, melyeknek kö-

V°: «Magis es dominus possessionis tuæ et cuiuscumque rei quam habes, quoniam es filius Ecclesiæ spiritualis, quam quoniam es filius patris carnalis.» Cap. IX, fol. 23, V°: «Quilibet fideles quoties in peccatum mortale labuntur et per Ecclesiam absolvuntur, toties omnia bona sua, omnes honores, omnes potestates et facultates suas debent recognoscere ab Ecclesia, per quam absoluti facti sunt talibus digni quibus, cum peccato serviebant, erant indigni.»

⁹¹ Cap. XI, fol. 26, V°: «Volumus ad ipsam possessionem, et dominium et potestatem infidelium nos convertere ostendentes, quod nullam possessionem, nullum dominium, nullam potestatem possunt infideles habere vere et cum iustitia.» U. o. fol. 27, V°: «A Deo habemus res temporales et dominia et potestates, quoniam non est potestas, nisi a Deo; quanto ergo magis hæc omnia habemus a Deo, tanto sumus magis iniusti possessores, si inde non servimus Deo.»

⁹² Viterboi Jakab meghalt 1308-ban.

vetkező külön felirásaik vannak: 1. az egyház királyság; 2. az egyház királysága orthodox; 3. egységes; 4. katólikus, azaz egyetemes; 5. szent, mert isten megszentelte; 6. apostoli. A második, tíz fejezetre osztott tractatusban Krisztusnak, az egyház királyának és a pápának, az ő legfőbb helytartójának, hatalmáról van szó. Szerző bizonyítja: 1-szor, hogy többféle hatalom van; 2-szor, hogy Krisztus az ő isteni hatalmát szükségkép emberekre származtatta át; 3-szor, hogy ez emberek a püspökök és fejedelmek; amazok a lelki, ezek a világi királyok; 4-szer, hogy az egyházi és királyi hatalom, bár a püspökök kezében van egyesülve, mégis különböző; 5-szor, hogy a tekintély és tisztelet különböző foka illeti meg a különböző személyeket, kik együtt birják a papi és a királyi hatalmat, és hogy a püspökök közül egynek elsőbbsége van a többiek fölött; 6-szor, hogy az erkölcsi, lelki királyság és a világi királyság közt hasonlóságok, de ellentétek is állanak fenn; 7-szer, hogy a fejedelmek rendszerint hitetlenek és zsarnokok lévén, a lélek fejedelmeinek jogukban és kötelességökben áll ezeket dorgálni, javítani és ha szükséges, hatalmuktól megfosztani is; 8-szor, hogy tehát a világi királyság a lelki királyságnak alárendeltje; végre 9-szer, hogy a papi és királyi hatalom teljessége tulajdonkép a püspökök püspökét illeti meg, mint a lelkiismeretek korlátlan urát és minden emberi dolgok kiváltságos intézőjét. A tizedik fejezetben szerző azon legisták érveit czáfolja, kik a papi hatalom isteni rendelése ellenére egy új, veszélyes és eretnek tanítást hirdetnek, mely a pápa és a püspökök, a pápa és a királyok kölesönös függetlenségére vezet.

A következő idézet, mely a második könyv nyolczadik fejezetéből való, röviden egybefoglalja a canonisták ta-

nát: «A mondottakból következik, hogy bár Krisztus helytartójának, szent Péter utódának, legfőbb és a többieket szülő hatalma magában foglalja és uralma alatt tartja a püspökök és világi fejedelmek hatalmát: mégis ezek az alsóbb rendű hatalmak összehasonlíthatók ama legfelsőbel. Valamint az oknak tökéletessége megtalálható az okozatban, minthogy ok és okozat egy természetű, azon különbséggel, hogy az okozat csak részben foglalja magában az okot: épp úgy az a hatalom, mely az egyház fejedelmében, a pápában székel, leszáll az alárendelt püspökökre is, megtartva létezésének és működésének módját. Csak-hogy az alárendeltek nem bírják a pápai hatalom teljességét, hanem annak csak egy részét. A világi fejedelem hatalma azonban úgy áll a pápához, mint valami okozat, melyben az ok tökéletessége csak hiányosan van meg, és nem oly természetű, mint az okban, mivel a világi fejedelemnek csak a világi hatalom jut osztályrészül stb.» A püspököknek és királyoknak tehát Krisztus helytartója, szent Péter utóda alá rendeltetése a logikai bizonyításnak teljes szigorával van megállapítva. Viterboi Jakab, Garlande iskoláiban képezve, úgy beszél, mint ez iskolákban szokás volt. Ha nézetei ultramontanok is, módszere nem az, hanem Páris módszere, ennek hibáival és előnyeivel, szabatosságával és pedáns nyelvezetével. Az idézett töredék nem csak a canonistának, hanem a logikusnak és philosophusnak műve is.

Egidius Romanusnak és Viterboi Jakabnak e két művét a középkori theokratikus tanok csúcspontjának tekinthetjük. Észrevehetjük bennök a túlzást, mely rendesen a bukófélben levő hatalmak bélyegét mutatja. VIII. Bonifáczius mértéktelen követeléseinek visszhangjaképen, előre éreztetik már velünk a tizennegyedik század csattanós

visszahatását e túlhajtott tanok ellen. A theokratia haladása megszűnik. Minden oldalról védői támadnak a polgári hatalomnak, s irataikkal betöltik a kezdődő századot. Szent Tamás philosophiája elhalványul és lehanyatlík. Vele együtt a közép-kor száll alá és tűnik el.

IV. FEJEZET.

Dante, Ockam.

Keresztyén philosophia szent Tamás után. Mysticismus; Gerson, az *Imitatio*. — A XIV. század politikája. — VIII. Bonifác vizsgálja Szép Fülöppel. A pápa *bullái*; a király *levelei*. — *Párbeszéd egy clericus és egy katona között*. — *A kertész álma*. — Dante. *De monarchia*. Az egyetemes monarchia elmélete. A római történet philosophiája. A pápa és a császár. — Ockam scholastikája; érvelése a pápai hatalom ellen. A keresztyén szabadság elmélete. — A XIV. század szabadelvű tanai. — Páduai Marsilius: demokrata elvek, lelkiismereti szabadság. — Oresme Miklós. — A kolduló szerzetek társadalmi és politikai tanai. — A constanzi zsinat; Wiklif, a zsarnokgyilkos. — A demokratia a középkorban. — Commines Fülöp. — Befejező szó a középkor erkölcsanáról s politikájáról.

Bármily bámulatos emléke volt is a scholastikának szent Tamás philosophiája, s bármily kitűnő keretet szolgáltatott a problémák osztályozása és fölosztása tekintetéből: mégis a középkor mysticismusának szempontjából túlságos nagy részt engedett az emberi bölcseségnek; és midőn a keresztyén élet elveit száraz, didaktikai formulákba foglalta, inkább az oktatás rendjét és módját látszott szem előtt tartani, mint a lélek vallásos vágyainak kielégítését. A mysticismus egyébiránt az egész középkor folyamán kisebb-nagyobb mértékben türelmetlen volt a scholastika iránt. Egyedül a XIII. században látszott vele

megbékülni, midőn szent Bonaventura, engedve koraszellemének, a scholastikai formát használja irataiban; de már a következő században újra kezdődik a szétválás, a XV. században pedig teljes szakadás áll be köztük.

Olaszországban már a XIV. században éled újra a philosophiai és platoní mysticismus. Ez ébreszti, lelkesíti és sugalmazza Petrarca finom szellemét. Petrarca mintegy Platon és Seneca vegyülete; benne a világias keresztyén, Platon tanítványával és az alexandriai tudóssal levén egyesülve, különösen az által vált hasznossá a philosophiára, hogy megtörte a scholastikai formát, s szabadabb és természetesebb mozgást adott neki. Ugyanez időtájban a Rajna mentén is merész és speculatív mysticismus kezd ébredezni, mely egy ugrással a lét legbensőbb titkára veti magát, s a szemlélet magaslatáról puszta tüneményeknek nézi az embert és világot, melyeknek legfőbb boldogsága az istennel való azonulás.¹ Ez az Eckart, Tauler, Suzo és a flamand Ruysbroeck mysticismusa, melyet Gerson támad meg, ki maga is mysticus, csak hogy más értelemben és más módszerrel.

Gerson, mint Szent Bernát és mint a Saint-Victor iskolája, a maga mysticismusát belső tapasztalásokra,² a lélek bizonyos állapotaira alapítja, melyeket csak az ismerhet, ki már érezte magában; egy neme az a pszichológiai mysticismusnak. Gerson a mysticus theológiával szembe állítja a speculatív theológiát: amaz a szívben van, ez az elmé-

¹ V. ö. a XIV. század német mysticismusáról a strassburgi Schmidt Károly tudós értekezését. *Mém. de l'Académie des sciences mor. et pol.* Savants étrangers, 1847, 225. lap.

² Gerson, *De mystica theologia*, pars. I, cons. II. Experimentis habitis ad intra in cordibus animarum devotarum; c. V, non unus aut alter ista dicunt, sed mille.

ben; az tapasztaláson alapszik, ez okoskodáson. De mind a mellett azt hiszi, hogy mind a kettő szükséges. A mysticus theologia nélkülözhetetlen a speculativra nézve, mert ha belső tüneményekről beszélünk, a nélkül, hogy azokat ismernők, úgy beszélünk mint a szarkák, melyek nem értik önmagukat.³ Más részről, a hívő lelkeknek, kik e tünemények élénk érzetével birnak, azért nem szabad megvetniök a tudós philosophiát, mert ez tanítja meg arra, hogyan szabályozzák érzelmeiket Krisztus törvénye szerint. Éppen ebben rejlik, Gerson szerint, Ruysbroeck és a hamis mysticusok tévedése.⁴ Mint később Bossuet, Gerson is határt kíván vonni az igaz és hamis mysticismus között s erélyel megtámadja a teremtet és a teremtetett lény azonosságának tanát.

Azonban se Petrarca irodalmi mysticismusa, se a német theologusok speculativ mysticismusa, se végre Gersonnak még mindig nagyon tudós mysticismusa nem elégitette ki a hívő és ájtatos lelkeket, kik az iskola formáit megúnva, a lélek mélyeibe szállva, kerestek teljesebb önefeledést és az istenhez közeledést. Ebből származott egy népies mysticismus, melynek bámulatra méltó kifejezése *Jézus Krisztus követése*,⁵ egyike a világ legszebb könyveinek, telve egy hitre és szeretetre áhító szív fönséges pa-

³ U. o., VI. r., XXX. fejezet. Sicut pueri vel picæ.

⁴ *De myst. theol.*, I. r., VIII. fej. Compertum est multos habere devotionem, sed non secundum scientiam... Hoc in Begardis et Turelipinis manifestum fecit experientia. V. ö. Epistol. super libr. Ruysbroeck: *De ornatu spiritualium nuptiarum*.

⁵ Nem tartom az újabb idők véleményét bebizonyítotttnak, mely szerint az *Imitatio* a XIII. századból való. Azért beszélek róla itt. A XIII. század mysticismusának nincs meg az a melancholikus és kijózanult jellege.

naszával a tudás meddő volta fölött. Az *Imitatio* a mystica theologia népies terméke, a középkori mysticismus utolsó jajkiáltása az iskolák philosophiája, a speculatív theologia és az egyetemek peripatetikus keresztyénsége ellen. Igy omlott szét a XIII. század nagy tudorainak mesterséges épülete, melyhez az egyházi atyák szolgáltatták a követ s Aristoteles az összetartó vakolatot. Szent Tamás erkölcstana, az össze nem egyeztethető elemeknek e leleményes kibékítése, minden hatalmát elvesztette e mély és lélekbe ható erkölcsan előtt, melynek első szava így hangzott: «Többet ér a magábaszállást, a bűnbánatot érezni, mint meghatározását tudni?»⁶ És tovább: «Minden ember természet szerint vágyik a tudásra, de mit ér a tudás isten félelme nélkül.»⁷ De vajjon kimondta-e ez az erkölcsan az utolsó igazságot? Bármily csábító legyen is hasonlíthatatlan egyszerűsége, gyöngéd, borongó hangulata, belső érzetének helyessége s az erkölcsi életnek mély ismerete által: nem hajlik-e mégis ez a tanítás az ellenkező véglet felé? Igaza van-e e könyvnek, mikor azt mondja: «Bárhová fuss, nem találod meg a nyugalmat, csak ha egy főnök tekintélyének veted magadat alá.»⁸ Vagy mikor írja: «Mily nagy dolog az, ha az ember nem önmagától függ, *sui iuris non esse*.»⁹ Igaza van-e, ha az embert társainak közösségétől el akarja távolítani? És végre az a végtelen panasz, bármily jogos legyen is, nem töri-e meg az ember tevékenységét s nem fosztja-e meg az élet örömétől, mely pedig az erényre annyira szükséges?

⁶ *De Imit. Christ.*, I. k., I. fej.

⁷ *U. o.*, II. fej.

⁸ *U. o.*, IX. fej.

⁹ *U. o.*, u. o.

VIII. *Bonifác és Szép Fülöp.* — Míg a középkor erkölcsi philosophiája újra a mysticismusra tért, oda, a honnan kiindult, s a scholastika helytelennek ítélt formáiból szabadulni igyekezett: a politikai philosophia mindinkább hevesebbé váló harczra kelt a középkor theokrátiája ellen. A XIV. században, minden oldalról tiltakozás támadt a pápai hatalom ellen. VIII. Bonifác, erőszakossága által, csak siettetni a válságot, gőgös törekvéseinek fölhabzó hullámai megtörnek Szép Fülöp hideg szívósságán, s meg van adva a jel az általános fölkelésre. Szakadatlanul érik egymást az iratok,¹⁰ s elmondhatjuk, hogy a XIV. század végén a kérdés már el van döntve. Még sok ideig írni fognak, a XV. és XVI. században, sőt egészen napjainkig, a pápa politikai hatalma mellett és ellen: de a kérdés lassanként azon iskolai tételek sorába vonul vissza, melyekről vég nélkül folyik a vita, de a melyekkel a tudomány nem foglalkozik többé. Bizonyos, hogy a földi s a lelki dolgoknak, az egyháznak és államnak viszonya a politikának ezentul is egyik főkérdése marad; de többé nem az egyedüli és uralkodó kérdés, mint a középkorban. Ez eredményt valóban a XIV. században támasztott nagy vitának köszönhetjük.

VIII. Bonifác politikai tanait bullái tartalmazzák, melyek közül a legfőbbek a *Clericis laicos* (1296), az *Ausculda, fili* (1301) és főképen az *Unam sanctam* (1302) kezdetű bulla. Az elsőben kijelenti, hogy azon papok, kik adót fizetnek,¹¹ s azon világi fejedelmek, kik azt az apos-

¹⁰ Mind ezen iratokat Goldast (*Monarchia*) és Schardius gyűjteményében megtalálhatni. A vitára vonatkozó közléseket, melyekről lentebb lesz szó, Dupuy-ból meritettük. *Hist. du différ., de Bon. VIII. et de Phil. le Bel.* Paris, 1655.

¹¹ Emlékezzünk meg néhány szóval az egyházi adózás kérdésé-

toli szent szék beleegyezése nélkül követelik, *ipso facto* egyházi átok alá esnek. E mértéktelen föllépés, melyből a nagy vita támadt, különben pusztán csak ismétlése volt azon határozatoknak, melyeket a VIII. Bonifácot megelőző pápák, legalább II. Orbán óta, kiadtak. Világosan látható tehát, hogy VIII. Bonifácznak az volt a hibája, hogy nem érezte gyöngeségét, s nem látta előre vereségét. De mikor korlátozta önmagát az abszolút hatalom, s mikor mondott le

ről, mely a középkor nagy politikai kérdésének egyik legfontosabb része. Az evangéliomi s apostoli hagyományt és a szent atyák véleményét e részben ismerjük. Jézus Krisztus megfizette az adót. Szent Pál szerint meg kell fizetnünk az adót azoknak, kiknek azzal tartozunk (Róm. XIII. 7.), s a papságra nézve sem tesz kivételt. Még a keresztyén császárok alatt is szent Ambrus, mint láttuk (433. lap), így beszélt: *Agri Ecclesiae soivunt tributum*. A IX. században Hincmar még így szólt: «A katonáskodást és adót illetőleg, melyet régi szokás szerint tőlünk az Egyházak mennyisége s minősége arányában követelni szoktak, azt hisszük, meg kell hallgatnunk szent Ambrus szavait s példáját követnünk... A király s a köztársaság védelmére az egyház adót fizet, melyet évi adománynak nevezünk.» Így volt a IX. században. A X. században már Odo, canterbury-i érsek egy constitutiójával találkozunk, melyben ezt olvassuk: «Senkinek sincs jogában az isten egyházát megadóztatni, mert az egyház azaz az isten fiai minden földi adótól mentek.» Vonatkozás ez az evangeliumnak gyakran vitatott helyére: *Filii sunt liberi*. Az egyház első ünnepélyes felszólalása e kérdésben II. Orbán pápa decretuma az 1089-diki zsinaton, és III. Sándor híres decretuma a laterani zsinaton 1179-ben. Végül Blois Péter leveleiben is találunk 1188-ból egy tiltakozást Fülöp Ágost követelése ellen, hogy a papság tizedet fizessen a Saladin elleni keresztes háború költségeire. «Mily jögon akarják azok az egyházat kifosztani, kik az egyházért harcolnak, a helyett hogy ajándékukkal, győzelmeikkel, az ellenség zsákmányával gazdagítanak? Mit kívánhat egyebet a fejedelem a püspököktől s papoktól, mint hogy érte szakadatlanul imádkozza-

szerzett jogairól, hogy elkerülje a bukást, melyet csak a következmény tüntetett föl kikerülhetlennek?

Mondják, hogy 1300-ban, az első és a második bulla kiadása közt, a százados jubileumi búcsú nagy ünnepélyekor, a pápa először pápai, azután császári öltönyben jelent meg, s kezében két kardot tartva mondá: *Ecce duo gladii, ego sum Caesar.*¹² E mondás valószínűtlen; mert bármily nagy volt is VIII. Bonifác gőgje s nagyravágyása, nagyon kétséges, hogy ily messze ment volna. Különben, kétségtelen, hogy elméjében ez a gondolat rejlett; mert hiszen ez volt a középkori pápaság gondolata. Midőn Bonifác, Albert római királynak megerősítésére tartott nyilvános consistoriumban azt mondá: «Isten két nagy világító testet teremtett; s valamint a hold a naptól nyeri világosságát, úgy a földi hatalom is mind azt, a mivel bír, az egyháztól nyeri,» ez annak idejében híres hasonlat

nak? ... Tudom, hogy ha királyod az egyházat ezer követelés súlyával terheli, nem egy püspököt fog találni merészsége bűnrészesesül. Mert megfélekezve az evangéliomi szabadságról, mely őket nem csak isten gyermekeivé, hanem barátjaivá teszi, ezek átfúratják fülöket örökös és gyalázatos rabszolgaságuk jeléül.» E tiltakozás egészen az új lateráni zsinatig elvezet (1205), melyben Incze megújítja III. Sándor decretumát s pedig fontos toldásokkal: «Ha azonban egy püspök és papsága hasznosnak és szükségesnek tartja, hogy — minden kényszer nélkül — a közterhen ő is segítsen, mikor a világiak adója nem elég; és azt itéli, hogy az egyházak segélyt engedélyezhetnek: ezt a világiaknak *alázattal* és *hálával* kell fogadniok. Azonban némelyek jogi véleménye szerint akkor is előbb a pápától kérjenek tanácsot, a kinek tiszte a közérdek fölött örködni.»

¹² Dupuy másképp idézi e mondást: «*Ecce duo gladii; me vides, o Petri, successorem tuum, tu salutifer Christe, cerne tuum vicarium.*» *Histoire du différend.*, 8. lap.

szó szerint III. Inezétől van kölcsönözve. A XIII. században nem is keltett az hangos tiltakozást, míg ellenben a XIV. században a leghevesebb támadások tárgya lesz. Midőn ugyanazon beszédében VIII. Bonifác azzal fenyegeti a germánokat, hogy más népre viszi át a császárságot, ha reá méltatlanokká teszik magukat: csak jogos következtést von a római udvar egyik hagyományos tanából, mely a császárság más népre való átruházását hirdette. Midőn azonban VIII. Bonifác a császárságot a pápaság előtt annyira lealázta, ugyanakkor a föld minden fejedelme fölé is emelte, s könnyű megérteni, hogy miért? A fontosabb idézett beszédében így nyilatkozik: «Némuljon el a gallusok büszke dacza, s ne hirdesse, hogy maga fölött nem ismer el urat. Ez hazugság. Mert jog szerint Franciaország a római király és a császár uralma alatt van s az alatt kell is lennie.» Ezek voltak VIII. Bonifác elvei. Csakhogy oly fejedelemmel állott szemben, ki épp oly szívós és kitartó volt, mint ő maga; a mellett mély politikus, hideg, erélyes, s a fenyegetésekre nem igen engedő; az első modern király, mint róla mondták.

A harc az *Ausculta fili* bullával kezdődik, mely bár atyailag szól, s a római udvar mézes hangján van tartva, mégis már a legbüszkébb elveket foglalja magában. «Az isten — így hangzik — bennünket a királyok s királyságok fölé emelt, ránk helyezvén az apostoli szolgálat igáját, hogy *romboljunk, szétszórjunk, szétvessünk, építsünk és ültessünk.*»¹³ Azután élénk és sürgős dorgálások következnek a király viselkedése miatt, a melyekben különben nincsen semmi új; hasonlók azokhoz, melyeket a középkor pápái intéztek a fejedelmekhez, sőt a császárokhoz is. VII. Ger-

¹³ Jeremiás gyakran idézett mondása.

gely levelei I. Fülöphöz legalább is ily magas hangon szólnak, s legalább is oly hevesek, mint VIII. Bonifácziéi. Az *Unam sanctam* bulla pedig, mely a legmértéktelenebbnek látszott, végre nem egyéb, mint a középkor politikai tanainak néha szó szerint való ismételése. A pápa idézi azt a mondást, mikor szent Péter a két kardot mutatja Jézusnak, ez pedig azt feleli «ez elég», nem pedig azt, hogy «ez sok». Idézi szent Bernát mondását is: «hogy a lelkiek kardját az egyház tartja; a világi kardot meg az egyházért viselik; s hogy a lelki kardot a pap vonhatja ki; a földit a király, de csak a pap beleegyezésével.» Azután Jeremias mondását hozza föl: *Ecce constitui*: az egyház azon jogát t. i. hogy ítélhet a világi dolgokról stb. Végül, nincs a levélben semmi új, ha csak nem az a bevégző okoskodás, mely szerint, a ki két hatalmat ismer el, melyek közül egyik sincs a másiknak alávetve, az két főelvet is ismer el és így a manicheismus eretnekségébe esik. A befejezés pedig föltétlen: *Porro subesse romano pontifici omnem humanam creaturam declaramus.*

Mivel e különböző bullákban foglalt elvek nagy ellenzést keltettek, a pápa s a római udvar iparkodott azokat megszorítani, korlátozni. Azonban úgy nevezett magyarázataik csak még jobban megerősítették s megalapították a nekik tulajdonított tanokat. Egy Rómában, a pápa és a francia király közt kiütött viszály ügyében tartott consistorium alkalmával Aquasparta Mátyás, portó-i bibornok, fölállott és kijelenté, hogy rosszúl értelmezték a pápa szavait, ki nem állította soha, hogy a királynak el kell ismernie, hogy országát az egyháztól kapta; a pápa tana inkább a következő: «Valamint a háznak, a hajónak egy vezére van, valamint a testnek csak egy feje: úgy az egyháznak is csak egy legfőbb vezére van, ki-

nek mindenki engedelmességgel tartozik. Az pedig, ki a teljes hatalmat birja, *a lelkieknek, mint a földieknek is legfőbb ura, maga a római pápa*. Kétféle biráskodás van: a lelki és a világi; az a pápát, ez a császárt s a fejedelmet illeti; a pápa azonban a bűn tekintetéből (*ratione peccati*) a világiakban is hozhat ítéletet. Minden törvénykezés három dolgon fordul meg: a jogon, a gyakorlaton, a végrehajtáson. A gyakorlat és végrehajtás a világi dolgokban nem tartozik a pápára, mert írva van: *Converte gladium in vaginam*; de a jog megilleti Jézus Krisztus helytartóját, a miből az következik, — végzé a bibornok, — hogy a franczia királynak nincs panaszra oka.» Igaz is, hogy meghagyták neki a hatalom gyakorlatát, csak a jogot és igazgatást tartották fönn maguknak. Ugyan e consistoriumban VIII. Bonifác is beszélt, s körülbelől ugyanazt mondá, mint a portó-i bibornok, csak hogy heves természetét jobban eláruló szavakkal: «Azt mondatják velünk — kiáltott föl — mintha kijelentettük volna, hogy ismerje el a király, hogy országát tőlünk kapta. Negyven éve már, hogy a jogot tanuljuk, s jól tudjuk, hogy isten két hatalmat alapított . . . A király azonban nem tagadhatja, *hogy a bűnt illetőleg ő nekünk alattvalónk*.» Azután fölemlíti, hogy elődei, a pápák, már három franczia királyt tettek le trónjáról, s hasonló büntetéssel fenyegeti Fülöpöt is, ha hibáját be nem ismeri. «A király hasonló hibákat követvén el, nem fogunk habozni őt is megfosztani trónjától, *sicut unum garcionem*, ámbár fájdalmas és elszomorodott szívvel.»

Mialatt Bonifác az egyetemes monarchiára czélzó követeléseit győzelemre vinni törekedett, ellenfele oly büszkeséggel s állhatatossággal szállott vele szembe, hogy a római udvar minden fáradsága dugába dőlt. A *clericis*

laicos bullára férfias ékesszólással s élénk dialektikával felelt: «Mielőtt még papok voltak, a francia király már örködött országa fölött, s bírt azzal a joggal, hogy a neki szükségesnek látszó törvényeket megalkossa. Szent anyánk, az egyház, nem csak papokból áll, hanem világiakból is. Vagy tán csak a papokat szabadította meg Jézus Krisztus a büntől? Csak egyedül a papokért halt meg? Egyedül ők bírják e világon a kegyelmet, a másik világon a dicsőséget? Éppen nem! Miért kívánják tehát a papok, a többiek kizárásával, egyedül maguknak az egyházi szabadságot? Tagadhatatlanul vannak a papoknak különös kiváltságaik, melyeket a szent atya tekintélyéből bírnak, de a királyok engedelmeivel. E kiváltságok azonban nem foszthatják meg a királyokat hatalmuktól, hogy kormányozhassák s védhessék országaikat; tőlük el nem vehetik azt, a mi a védelemre szükséges. A résznek mindig hasznosan kell szolgálnia az egészet; halott vagy gutaütött tag az, mely nem használ a testnek. A ki tehát az országnak és az ország fejének szükségleteitől megtagadja a segítséget, legyen az pap vagy világi, nemes vagy paraszt, haszontalan tagja az egésznek. Senki sincs kötelezve saját költségén háborúskodni; ámde ha ellenség betörése fenyegetné az országot, kétségkívül a papi jószágok is elpusztíthatnának; nekik tehát karunk erejére nagyobb szükségök van, mint másoknak; s a természeti jog ellen vétkezik az, a ki megtiltja bárkinek, jobbágnak vagy szabad embernek, papnak vagy világinak, nemesnek vagy parasztnak, hogy védőjének adót fizessen. Azért nincs egy böcs és fölvilágosult ember sem, ki ne csodálkoznék, mikor látja, hogy Jézus Krisztus helytartója átok alatt tiltja meg az adófizetést Cæsar részére, s eltiltja a papokat, hogy tehetségök szerint az országnak, a királynak, sőt önnönmaguk-

nak segítségére legyenek. De az meg van engedve nekik, hogy komédiásokra és kéjhölgyekre költsenek; hogy esztelenül szórják jövedelmeiket lovakra, lakomára, mindenféle pompára; a mit pedig a természet és az ész, az isteni s az emberi jog egyaránt megvetésre méltónak mond. És a mi elnézésünkől táplált és fölhízott papoknak tiltják meg, hogy szükségünkben segítsenek! A kik ily tilalmakat hoznak, nem gondolták meg eléggé; különben észrevehették volna, hogy az annyit tesz, mint ellenségeink ügyét segíteni, fölségsértési bűnbe esni s az állam védőjét elárulni. Mi imádjuk istent, tiszteljük a katolikus egyházat és szolgálát; de nem ijedünk meg az emberek igazságtalan s jogtalan fenyegetéseitől; mert az isten, kinek kegyelméhez folyamodunk, föl fogja ismerni ügyünk igazságát.» E bámulatra méltó levél, telve észszel, szenvedélylyel, talán a legerősebb támadás, melyet a XIV. század a pápai zsarnokság ellen az utókorra hagyott: valami egyeneslelkűség és határozottság nyilatkozik benne, mely a dialektika szörszálhasogatásait nem ismerve és megvetve, egyenesen a dologra, *in medias res*, tér; századát meghaladó szilárd és merész elme; erős gondolkodás, mely többet gyaníttat, mint a mennyit kifejt; végre találó s erőteljes nyelvezet, melyet VIII. Bonifác szétfolyó, erőszakos beszéde meg sem közelít.¹⁴

VIII. Bonifác és Szép Fülöp viszálya a XIV. század egyik leghíresebb, s a középkor legnagyobb mérkőzése. De nem az egyedüli; a pápaság nem egy csapásra dőlt meg. Jusson eszünkbe VII. Henrik és V. Kelemen, Bajor

¹⁴ E levél hitelességét kétségbe vonták. De ha nem volna is Szép Fülöptől eredő hivatalos irat, a kor eszméiről igen figyelemre méltó tanúságot tesz.

Lajos és XXII. János vitája is. E különböző összetűzések alkalmából keletkeztek a XIV. század nagy polemikus iratai, úgy Franciaországban, mint Olaszországban. E harcokban, melynek végső következményeit senki sem láthatta be, különösen két név vált híressé, a legnagyobb költőnek s a kor legnagyobb scholastikusának, Dante és Ockam neve.

Egy pap és egy katona párbeszéde. — Mielőtt azonban a *De monarchia* cz. munkáról és Ockam Vilmos nagy, de élvezhetetlen fejtegetéseiről szolanánk, álljunk meg egy rövid, de nagyon érdekes iratka előtt, mely valószínűleg Szép Fülöp idejében készült, s mintha hatással lett volna annak főntebb idézett levelére is. Valódi pamflet, mely *Párbeszéd egy pap és egy katona közt* czímen ismeretes.¹⁵ Némelyek e művet magának Ockamnak tulajdonítják, azt állítván, hogy ez irata miatt került egyházi átok alá. E föltevés azonban nagyon valószínűtlennek látszik, oly nagy eltérés van e kis irat és Ockam hiteles munkáinak nyelve között, mely utóbbiak száraz, csúrt-csavart és körmönfont scholastikának szülöttei, míg a pamflet nyelve eleven, gyors, csupa mozgás, szellem, szenvedély. Mindenesetre kora szempontjából figyelemre méltó irat s némi irodalmi becsesél is bír.

Látni lehet ezt már kezdetéből, mely nincs eredetiség, sőt némi comicum nélkül. A pap találkozik a katonával, s tragikus és ünnepélyes szólamokban sóhajtozik az egyház állapotán: «Elcsodálkoztam, jeles katona barátom, hogy rövid napok alatt a világ rendje így megváltozott; az igazság el van temetve, a törvény föl van forgatva, s láb-

¹⁵ V. ö. Goldast. — Grégoire abbé szerint (*Essai hist. sur les bornes de l'Egl., etc.*) e pamflet először ó-angol nyelven volt írva. 1808-ban újra nyomták Londonban, Savage Jánosnál.

bal taposva a jog. — A katona: Hej, be nagy szavakat mondasz. Én laikus vagyok, s bár gyermek koromban én is forgattam könyvet, mégsem jutottam annyira, hogy az ilyen magas kifejezéseket megérthessem. Ezért, tiszteletre méltó atyám, ha beszélgetni akarsz velem, kérlek, használj egyszerűbb szavakat. — A pap: Az én időmben az egyházat nagy tiszteletben találtam királyok, fejedelmek és nemesek előtt; most azonban a sanyargatott egyház mindnyájatok zsákmányává lett; most tőlünk kívánnak mindent, s nem adnak nekünk semmit; ha javainkat jószerével nem adjuk, elragadják tőlünk. Jogainkat lábbal tapossák, kiváltságainkat szétrombolják. — A katona: Mit értesz jogaitok alatt?» Úgy gondolom, hogy a párbeszédnek élénk és helyes érzéke nyilatkozik ezekben; a személyek jelleme elég világosan, sőt elmésen van föltüntetve; a pap a római udvar panaszos és ünnepélyes hangján beszél, a katona pedig a lázadó laikusnak naiv, gúnyorós és határozott szavával él: «Nem állhattam meg, hogy ne nevessek, mondja, mikor minapában hallottam, hogy VIII. Bonifác pápa magát a föld minden hatalmánál fölebbvalónak mondotta. Hisz ily módon nagyon könnyen jogot nyerhet minden dolog fölött, csak azt kell írnia, hogy minden az övé. Azt hiszi, hogy elég neki akarni valami jogot, s az már az övé.»

Ez első csatározások után komolyabban ered meg a vita. A pap azt állítja, hogy a pápa, mint Jézus Krisztus helytartója, mindent tehet, a mit Jézus Krisztus tehetett. Erre a katona azt feleli, hogy Krisztusban két állapotot kell megkülönböztetni, az alázatosság és a dicsőülés állapotát. Péter az alázatos Jézus Krisztusnak lett helytartója, nem pedig a dicsőségesnek. Sok bibliai szöveget is hoz föl állítása mellett; a katona, színlelt tudatlansága mellett,

eléggé jártasnak látszik a szent-írásban. Idézi a következő mondásokat: «Az én országom nem a földről való. — Nem azért jöttem, hogy uralkodjam, hanem hogy szolgáljak. — Ki tett engem bíróvá köztetek, hogy én tegyek osztályt? — Az istennek egy fegyverese se avatkozzék világi dolgokba stb.» Ha fölteszszük, hogy a pápának ugyanaz a hatalma van, mint istennek, mivel annak helytartója: a pápa, ha úgy akarná, a hívők minden vagyonát is elfoglalhatná. Mert ha isten valakitől szántóföldjét, szöllejét kívánná, azt oda kellene adnia.

De, úgy mondják, a pápa ítélhet és kell is ítélnie a bűn fölött; a bűn pedig a jogos és jogtalan körül forog; a jog és jogtalanság pedig a világi dolgokban fordul elő. A pápa tehát világi dolgokban is ítél. Ez, mondja a katona, szarvasokoskodás. Zsiványok akasztásánál is a jogos és jogtalan körül forog a kérdés. De következik-e ebből, hogy a pápa ítéljen élet és halál fölött? Vagy ugyanaz az érv egy még meggyőzőbb példában. A papi hatalmat illeti meg a jog házassági dolgokban ítélni. Most már, mondja a katona, nekem Padovába kell mennem, hogy feleségem nevében egy örökséget követeljek; világos, hogy azt csak házasságom jogán követelhetem. De vajjon azon összefüggés miatt, melyben követelési jogom házasságomhoz áll, a papi törvényszék előtt kell-e örökségemért perelnem? E vitatkozásban, mint láthatjuk, a katona főképp a józan ész szokásos érvelését, az absurdumra vezetés módját alkalmazza. «Ha a pápa, mondja, minden dolog ura, akkor a püspök ura volna a maga egyházmegyéjének, s ugyanazon okból a plébánosom ura volna az én szántóföldemnek is.»

A vitatkozás azonban csakhamar még élénkebb lesz s a katonából a keserű szenvedélyesség ki-kitör. A papnak egy

megjegyzésére így kiált föl: «Ne ébreszd föl az alvó ebet, és ne kényszeríts, hogy oly dolgokat mondjak, melyekre azelőtt alig gondoltam. — A pap: «Csak hadd ébredjen és ugasson az az eb!» — A katona: «Hát legyen úgy! De vigyázzatok, hogy ugatás után meg ne harapjon benneteket, kik a fejedelmek türelmével és jóságával visszaéltetek.»

Ki ne érezné itt a nép szavát, az elfojtott, de kitörni kész izgalmat, a világiak gyűlölködését a pap ellen, mely a modern forradalmaknak is egyik legtávolabbi és legmélyebb oka. Különben a katona szemrehányásai, a papok romlottsága és szabad életmódja ellen intézett vádjai csak mind megannyi visszhangja azoknak a panaszoknak, melyeket a középkor legnagyobb egyházi férfiai, a XII. században szent Bernát, a XV-ikben d'Ailly, Clémangis, Gerson hangoztattak. «A földi javakat, melyekben dúskálkodtok, kiált föl a katona, nem azért osztották-e nektek pazar kézzel a mi őseink, hogy isten tiszteletére szenteljétek? Ti azonban a magatok hasznára fordítjátok kincseiteket, melyeket jó cselekedetekre kellene kiadni, s alamizsnául osztani a szegényeknek. Nem jogos-e, hogy megvonják attól a zsoldot, a ki nem szolgál, és megfosztassék hűbérétől az, a ki hűbéri kötelességét nem teljesíti? Bezzeg nem panaszkodtok, ha az egyházi javak unokáitok, rokonaitok, sőt néha becstelen személyek kezébe kerül; de már tűrhetetlennek tartjátok, ha a király a saját üdvötkre és jóságaitok védelmére részt kér belőle!» A pap: «Jaj nekem, szerencsétlennek! Bőrömmel együtt húsomat is lerántod, és azt üdvösségemnek nevezed!» — A katona: «Ne mérgelődjél, s hallgass meg nyugalommal. Ha a király levonná rólatok kezét, hol volna biztosságtok? A király keze a ti bástyátok; a király kenyerere a ti kenyereitek; a király üdvös-

sége a ti üdvösségtek . . . Ha a királyok s fejedelmek kötelesek volnának saját költségekre és felelősségekre megvédeni benneteket, érettetek ingyen koczkáztatni életöket, míg ti az árnyékban alusztok, válogatott ételeket faltok, a legfinomabb bort iszszátok s parázna ágyatokban fetrengtek: akkor bizony ti volnátok a fejedelmeknek és királyoknak valódi urai; ők pedig a ti rabszolgáitok.»

A kertész álma. — A XIV. században számos irat látott napvilágot a világi hatalom védelmére a papi követelések ellen. Névszerint hármat akarunk idézni. Jean de Paris, domokosrendi szerzetes iratát: *De potestate regia et papali*; Raoul de Presles *De potestate et pontificali et imperiali sui regia* címűt, és a híres *Kertész álmát*,¹⁶ melyet némelyek ugyancsak Raoul de Presles-nek, mások pedig Louviers Károlynak, V. Károly tanácsosának tulajdonítanak.¹⁷ Ez utóbbi értekezés egy allegóriai formába öltözte-

¹⁶ Ez iratokat illetőleg lásd Goldast-ot. Nem kell megfélemlenünk azon híres vitatkozásról sem, mely 1329-ben Cugnières Péter, a király ügyvéde és Bertrand, autuni püspök között folyt a királyi és püspöki bíráskodás határaitól, VI. (Valois) Fülöp elnöklete alatt. Cugnières beszéde nincs meg; de Bertrandét kiadták 1731-ben e cím alatt: *Libellus D. Bertrandi adversus Petrum de Cugneriis*. Főképp az érdemel figyelmet, hogy a pápai s püspöki hatalom védője az isteni jog elméletét törekszik támadni s czáfolni: «A királyi hatalom istentől származik, de nem oly értelemben, mintha isten egy emberre bízta volna a többiek vezetését; hanem csak azért, mert az emberek közt tekintélyre van szükség.»

¹⁷ Franck Adolf *Réformateurs et publicistes du moyen âge* című művében, hol alaposan tárgyalja a *Kertész álma* szerzőjének kérdését, úgy látszik, nem tartja Louviers Károlyt valódi személynek. Pedig úgy szerepel, mint V. Károly tanácsosa, ki 1326-ban az államtanács tagja lett (V. ö. *Biographie universelle*). A munka szerzőjeül említik még Jean de Vertus-t, Philippe de Maizières-t és Jean de Lignasso-t. (V. ö. Camus, *Académie des Inscriptions*, 1785).

tett bizarr munka. Szerző elmeséli, hogy álmában két síró királynét látott közeledni V. Károly király trónjához, azon kérelemmel, hogy békét és egyetértést tegyen közöttük. A két királyné a világi és az egyházi hatalom. V. Károly fölhívja őket, hogy adják elé ügyöket. Itt az író Ockamtól, vagy bárki volt is a föntebb említett párbeszéd szerzője, elkölcsönzi a dialogikus formát; sőt az egész dialogust is átveszi, a mint a két tételt, egyiket a másik után, kifejti. Először a pap kérdez, s a katona felel; azután megfordul a sor. Mikor a két tétel így ki van fejtve, és a vitatkozók közt már birokra kerülne a dolog, a szerző fölébred s nem határoz a kérdésben.

Azonban az irat szelleme világos. Mint Franck Adolf megjegyezte, föltalálható az teljesen már a prologus első soraiban, hol a szerző a pap és király hivatását hasonlítván össze, azt mondja, hogy a papnak az imádkozás, a királynak pedig a parancsolás a föladata. Amaz föloldja a vétkeket; ez elnyomja s megbünteti a társadalmi rendre káros cselekedeteket; amaz megköti s föloldja a lelkeket, ez bünteti, és ha szükséges, elrombolja a testet. Az első engedelmeskedik a világi törvénynek; a második a kánoni és a kinyilatkoztatott törvényeknek. Ha így cselekesznek, mind a ketten betöltik az isteni törvényt, s egyik úgy, mint a másik, lerója tartozását a jog és igazság iránt. Idézzük a szerző szavait: ¹⁸ «A pápa és a többi papok physikusok, vagyis a lélek orvosai; már tudniillik, a mi a lélek üdvösségére vagy annak halálára és örök elkárkozására vonatkozik. Mert ők nyilatkoztatják ki, hogy mindazok

¹⁸ A munkát, mely először latinul jelent meg (1376), állítólag a szerző maga fordította francziára (1377). (E fordításból van vévészovegünk eredetijének idézete. Ford.)

kik az orvosoknak parancsait, azaz az istennek parancsait, kire minden lelki orvos irányítja figyelmét, meg nem tartják, betegekké lesznek, meghalnak és a pokol fenekén örökre elkárhoznak. A pápa tehát és a többi pap oktatgatják s inthetik a bűnösöket, de törvénnyel nem kényszeríthetik . . . ; mert Jézus Krisztus nem nevezte fejedelemnek vagy lovagnak magát; hanem orvosnak nevezeték, a mint szent Lukács ötödik részében írva vagyon: az egészségesek nem tudják, mitévők legyenek az orvossal; de tudják a betegek.» Látható ebből, hogy az egyházi hatalom működése arra van korlátolva, hogy a lelki bajokat gyógyítsa és megfigyelje; míg a világi dolgokhoz semmi köze sincs.

Egyébiránt nem csak e két hatalom kérdése érdemli meg érdeklődésünket a multnak e nevezetes mozgalmában; hanem egyéb, akkor többé-kevésbbé új politikai kérdések is, melyekben szerzünk a legszabadabb-elvű szellemet mutatja. Ilyenek például a sali törvény értelmében való trónöröklési jog elvei; a háború jogának határai és alapjai, a vallási türelem elve, a nemességnek és születési jognak törvényszerűsége, a perdöntő párbajok értéke, a boszorkányság és varázslat kérdése stb.¹⁹

De nem bocsátkozhatunk mindazon iratok részleteibe, melyek a világi és egyházi hatalom harcának e korszakában megjelentek. Csak a legfontosabb s leghíresebb tekintélyekre szorítkozhatunk.

A XIV. század e nagy hullámokat verő harcában különösen két név emelkedik a többi fölé: Dante és Ockam neve. Egyik a legtudósabb és egyszersmind legnaivabb

¹⁹ E pontokra nézve v. ö. Franck A. fejtegetéseit: *Réformateurs et publicistes*, 234. l.

költő, másik a középkori dialektika minden szövevényében legjártasabb elme. Mindketten a császári azaz a világi hatalom védői, mely védelemben mindkettő fölhasználta a korukbeli dialektika minden mesterkedését és segélyeszközeit. Dante *De monarchia* cz. művében azonban a barbar forma és némely bizonyítás gyermekes volta mellett is találunk néha oly vonásokat és szempontokat, melyek elárulják a nagy elmét, s olykor költői reminiscenciák üditik föl képzeletünket. Ockam értekezései ellenben azon körmönfont és tekervényes érvelés által látszanak figyelmünket fölkelteni, melyről majdnem lehetetlen fogalmat alkotnunk magunknak, annyira elfödik a gondolatot a logika sűrű bozótjai. A leggyakorlottabb türelem és a legesekélyebbre kiterjedő kíváncsiság is alig fogja követhetni végtelen sok fordulataiban és kitéréseiben ezt az egymásba ékelt scholastikai gondolatmenetet, mely azon durva időkben az elmék gyönyörűségére szolgált, és bármily fagyosnak tessék is ma, akkor szenvedélyeket, haragot vagy lelkesedést keltett föl.

Dante. A *De Monarchia*. — Dante *De monarchia* cz. műve ²⁰ nem értekezés a monarchiai s királyi kormányzatról más kormányformákkal összehasonlítva, mint sokan gondolhatnák, hanem inkább a császári jogászok ²¹ azon kedvelt tételének bebizonyítása, hogy a világon egy főnek kell lennie, s hogy ez a fő nem lehet más, mint az isten végzeteinek egyetlen kiváltságos népe, a római nép, vagy annak örököse azaz a császár; végre, hogy a császárság közvetlenül istentől származik, s a földi dolgokban főlebbvalója nincs. E könyv tehát az egyetemes monarchiának,

²⁰ A *De monarchia*-ról v. ö. Ouvré egy jó latin értekezését, 1853.

²¹ Lásd fentebb 449b. lap.

a Hohenstaufok kedvelt tételének védelme, melyet a császári udvar azokhoz hasonló történeti költeményekkel támogatott, a minőkre hivatkozott viszont a római udvar a maga követeléseinek igazolása végett.

A *De Monarchia* tehát, igazában véve, eredeti tant nem tartalmaz. Azonban az a mód, a mint a szerző az abban a korban már banalis tételét bizonyítja, jeles elmét, erős gondolkozást mutat, melynek beható mélysége más időkben hasznosabb munkában érvényesülhetett volna. Különösen két dolog említésre méltó e műben. Figyelemre méltó, hogy a peripatetikai philosophiát s annak legsajátosabb s legelvontabb elveit használja politikai tételének bizonyítására. A munka továbbá bizonyos tekintetben történet-philosophiának mondható, mely csírájában magában foglalja a *Discours sur l'Histoire naturelle*-t, s mely a költészet és tudomány, mint maga Dante mondja, Virgilius és Beatrice tekintélyére támaszkodik.

Dante a monarchiát mint oly kormányt határozza meg, melyben egy főnök uralkodik mindazok fölött, kik az időben élnek, és minden dolog fölött, melyeknek mértéke az idő. E meghatározás szerint a monarchia magában foglalja az egész emberi nemet, s az emberi érdekeknek s időbeli dolgoknak egyetemét. A munka célja: az ily hatalom szükségét és jogát kimutatni.²²

Hogy meghatározhassuk a kormányzat természetét az emberek között, ismernünk kell a politikai társadalom célját. A politika gyakorlati tudomány, nem pedig speculativ. Mivel gyakorlati tudomány, az emberek cselekedeteivel foglalkozik. De a cselekvés természete a cselekvés céljával áll viszonyban, például annak cselekvése, ki há-

²² *De monarchia*, I. k.

zat akar építeni, azon cél szerint határozódik, melyet a ház építése által akar el érni. Hogy tehát meghatározhasuk, milyen természet illeti meg a politikai társadalmakat, előbb okvetetlenül az ilyféle társadalom célját kell megállapítanunk.

Ha azt akarjuk tudni, hogy valamely lénynek mi a célja: el kell tekintenünk mindattól, a mi benne más lényekkel közös, s csak azt keresnünk, a mi az ő saját-sága. Így az embernek célja nem a létezés magában véve, se nem a szervezet, se nem az élet, sem az érzéki észre-vevés; hanem az *észbeli észrevezés*, az általánosítás képessége (*intellectus possibilis*).²³

Az embernek lényeges faji saját-sága levén tehát az észbeli képesség, a hatékony ész: csak azt kell tudnunk, hogyan megyen az a cselekvésre át. Itt Dante Averroës tekintélyét idézi, s úgy látszik, vele együtt azt a nézetet vallja, hogy az általános ész el van szórva az emberi nem tömegeiben s nem az egyénben, hanem az emberi nem egészében jut kifejlésre, megvalósulásra; mint a hogy a *prima materia* is az általános egyéni dolgok sokaságában valósul meg. Így az emberi nem csak fokozatosan való-sítja meg azt a határozatlan tehetséget, azt az általános ész-t, mely minden egyes emberben előlegesen megvan, de a melyet egész teljességében egyik sem hoz kifejezésre.

A működő elmének (*intellectus in actu*) pedig két foka van: az egyik a cselekvő (νοῦς πρακτικός), a másik a szem-lélődő elme (νοῦς θεωρητικός). Az elsőnek célja: cselekedni és létrehozni (πράττειν καὶ ποιεῖν), azaz cselekvényeket

²³ A cselekvő értelem s észbeli észrevezés közt való különbség-ről (νοῦς ποιητικός, νοῦς παθητικός) lásd Arist. *De Anim.*, III. k., V. fejj.

és műveket valósítani. A másodiknak célja a tiszta, minden érdektől ment megismerés, a mi különben a legtökéletesebb cselekvés is. Ámde a szorosabb értelemben vett cselekvés alá van rendelve a szemlélődésnek, mint ama legjobb célnak, melyet a végtelen jóság szem előtt tartott, mikor bennünket teremtett.

Mi okon indul ki Dante e metaphysikai előzményekből? Hogy eljuthasson arra a következtetésre, hogy a mi az egészről áll, áll a részről is. Valamint azonban az egyén csak a nyugalom által juthat bölcseségre, úgy az emberi nem is csak a béke által érheti el célját. A béke tehát a végcélunkra vonatkozó dolgok között a legjobb. Ezért mondja isten is: «Dicsőség istennek a mennyekben, békesség a földön a jóakarátú embereknek.»

Az olvasó kétségtelenül úgy fogja találni, hogy Dante túlságos nagy feneket kerít egy oly világos igazságnak, mint a milyen a béke hasznos és szükséges voltának bebizonyítása, s hogy e miatt kétségtelen volt Aristoteles és Averroësnek az intellectus potentialisról és az intellectus actualisról szóló tanairá hivatkozni. Azonban nem szabad szem elől tévesztenünk ebben azt a figyelemre méltó törekvést, mely a politikai tudomány elemi igazságait elvekre akarja visszavezetni. Azonkorban pedig (a theológiát kivéve) csak a peripatetikus elvek állottak a gondolkozók rendelkezésére; úgy szólván, kész keretek voltak, melyekben minden kérdés megoldást talált. Az emberi elme, melynek az ó-korban annyi friss bátorsága volt, most még nem kapott annyi erőre, hogy a kérdéseket a tiszta ész független világánál vizsgálhatta volna. Az iskola jártató szalagjára volt még szüksége. Ez üres formulák, ha akadályozták is, de talpon is tartották.

Dante nem hiába hirdette a béke szükségét. A középkor csupa háború volt. A pápa harczolt a császárral, a császár a városokkal, a nagy hűbérurak a császárral, a városok egymással, a guelfek a ghibellinekkal, a *bianchi*-k a *nerik*-kel. Mindenütt háború volt, a hierarchiai lépcsőzet alján és tetején. Dante e siralmas állapot alatt nyögött. Számkivetve, üldöztetve a béke után áhítozott, mely lángeszének megadta volna szabadságát, nyugalmaát. Maga körül csak meghasonlást, megoszaltságot talált, s az egységet óhajtotta; s mert épp annyira költő is volt, mint logikus, egy lehetetlen egységet álmodott: az emberi nem egységét egyetlen egy hatalom alatt.

Dante az egyetemes monarchiát a következő okokkal támogatta.

Minden tömegnek, melynek közös célja van, egyetlen vezérre van szüksége. Az embernek minden tehetsége ugyanazon egy célra tör: a boldogságra. Ezért egy erő is uralkodik benne mind a többi fölött: az értelmi erő; ez az úr, ez a vezető. Így áll a dolog a családdal, a községgel és az állammal stb. Láttuk, hogy az emberi nemnek is egy közös főcélja van; tehát neki is vezérre van szüksége, és ez a császár. Az ember állapota annál boldogabb, minél jobban hasonlít istenhez. Megközelítheti ezt, ha embertársaival egygyé lenni törekszik, mert az isten: egység. Leginkább egységes pedig a világ akkor, ha egy fejedelem alatt van egyesítve. Minden fiúnak, atyja nyomdokait kell követni. Az ember pedig az ég gyermeke. *Homo hominem generat et sol.* Az egész eget egy mozgás hajtja, egy mozgató irányozza. Tehát az emberi nemnek is csak egy főre van szüksége.

A hol pör támadhat, ítéletnek is kell lennie. Két fejedelem közt, kik egymásnak nincsenek alárendelve, meg-

hasonlás keletkezhetik. Egyik a másik bírāja nem lehet ; kell tehát egy harmadiknak lennie. De így nem haladhatunk a végtelenig. Tehát beáll egy legfőbb bírónak szükségse, ki legfelsőbb fokon dönt s a ki következésképp a világ ura.

A legjobban szervezett világ az, melyben az igazság és. jog uralkodik. Az igazság akkor legtökéletesebb, mikor oly egyenben nyilatkozik, kinek a legjobb akarata és a legnagyobb hatalma van (*volentissimo et potentissimo*). Ámde az akaratnak legnagyobb akadályja a szenvedély. Ott azonban, hol nincs többé kívánni való, nincs szenvedély sem. Az egész világ urának nincs többé kívánni valója, nincs tehát szenvedélye ; jóakaratanak, igazságos voltának tehát nincs akadályja. Sőt nincsenek ellenségei sem ; hatalma ennél fogva épp oly kevésbé talál akadályra, mint akarata. A jog és igazság minden föltétele megvan benne.

Az emberi nem akkor legboldogabb, ha legszabadabb. Legszabadabbak pedig az emberek egy fejedelem alatt. Mert, Aristoteles szerint, *illud est liberum, quod suimet, non alterius causa*. A szabadság tehát abban áll, ha magunkért élünk, nem másokért. A monarchiában a polgár nem a tisztviselőért él, hanem a tisztviselő a polgárért. Ha a tisztviselő az eszközök szempontjából úr is az alattvalók fölött, a cél szempontjából azoknak szolgája. Az ily kormányrendszer alatt az emberi nem csak magáért létezik, tehát szabad, és a monarchia a legtökéletesebb kormányforma.

A mit egy ember megtehet, az jobban lesz megtéve egy, mint sokak által. Minden haszontalan dologtól tartózkodnunk kell, mert isten és a természet nem tesz semmit hiába. Az emberi nemet egy fejedelem is kormányozhatja,

nem ugyan a helyi érdekek s a helyhatósági törvények szempontjából (mert a törvények a nemzetek szerint különbözök), hanem a közös érdekek szempontjából. E közös törvényt, mely az államok általános érdekeit szabályozza, az egyes fejedelmeknek a legfőbb úrtól kell elfogadniuk. Valamint a gyakorlati, az alkalmazó értelem a szemlélődő értelemtől nyeri az általános ítéletet, mely felső tételül szolgál, míg ő maga a részleges ítéletet, mint alsó tételt kapcsolja hozzá, hogy ezekből a parancsoló következtetés levonható legyen: úgy szolgáltatja a legfőbb fejedelem is az általános törvényeket, melyeket az egyes fejedelmek azután külön-külön módon alkalmaznak, a különböző népek természetéhez képest.

Fokozat van a lét, az egy és a jó között. A létből származik az egy, az egyből a jó. Az egy gyökere a jónak, mint a sok a rossznak. Vétkezni annyi, mint föláldozni az egyet a sokfélének. Az összetartás, a mennyiben jó, az egységen nyugszik; több akaratnak egyforma mozgása, hasonló ahhoz, mint mikor a növény a csíra központjából fakad, vagy a lángok egy pontból törnek a körvonal felé. De az akaratok e megegyezése, mely az összetartást megalkotja, nem lehetséges egy kormányzó és egyesítő (*unitiva et directiva*) akarat, azaz egy fejedelem akarata nélkül.

A monarchia elvének nagy tekintélyt kölcsönöz az, hogy Jézus Krisztusnak épp Augustus idejében tetszett megszületni, mikor egység és béke uralkodott a földön; akkor, midőn szent Pál szerint bételtek az idők.

Ezek az okok, melyeket Dante a monarchia mellett fölhoz. Könnyű észrevenni, hogy a legtöbb ok teljesen metaphysikai, a valóságtól nagyon távol áll s a tárgytól idegen. Annyira alkalmazhatók rá, mint alkalmazhatók volnának más tárgyra is. Mert az, a mi nagyon általános,

mindenre és semmire sem illik. A szerző azonkívül e kérdésekben folyvást paralogismusokra támaszkodik, vagy oly föltevésekre, melyeket sem a tapasztalás, sem a történelem, sem az okoskodás nem igazol. Az egész azon kívül inkább eszményi fölfogása annak, hogy milyen lehetne a világegyetem kormányja, mint bebizonyítása annak, hogy a dolgok természetéből folyólag minőnek kell lennie.

Az egyetemes monarchia e metaphysikai elmélete után Dante a történettől veszi tanainak igazolását, s a római nép egyetemes suprematiájában találja föl.²⁴

Kezdetben megdöbbenéssel töltötte el ez a rendkívüli hatalom, és azt hitte, hogy pusztán a fegyverek erején nyugszik. Majd a gondviselés világos jeleit ismervén föl e rendkívüli rendeltetésben, határtalanul bámulni kezdé e népet, majd megvetni azon fejedelmeket és népeket, kik ezt a törvényes uralmat csak bitorolták. A megvetést végre az a vágy váltotta fel, hogy mindezeket megvilágosítja. Két erőre támaszkodik: az emberi észre és az isteni tekintélyre, Virgiliusra és Beatricere.

Kutatni kell, hogy mily joga volt a római népnek az általános uralomra. A jog istenben van, és mert istenben van, isten akarja azt. A miből következik, hogy a jog isten akarata; ha tehát kutatjuk, hogy milyen a jog: azt keressük, hogy mit akar az isten. Isten akarata azonban, magában véve, rejtett, láthatatlan; csak jelekben árulja el magát. Ha ez már az emberi akaratról is áll, még inkább igaz az isteni akaratra nézve. Mily jelek bizonyítják tehát a római nép isteni küldetését?

E jelek különböző természetűek. Először a római vér nemessége, melyet Aeneas nemessége bizonyít; azután a

²⁴ *De monarchia*, I. k., II. fejt.

Róma érdekében történt csodák: az égből hullott paizsok, a capitoliumi ludak gágogása, Cloeliának a Tiberisen átúszása stb. Továbbá a római erény, mely saját érdekét mellőzi az emberiség javára, s melynek emléke a Cincinnatusok, Fabriciusok, Camillusok, Brutusok, Deciusok, Catók stb. nevével együtt örökre fönmarad. Végre az isten ítélete.

A *paradicsom* harmadik énekében Dante költőileg fejti ki, vagy inkább Justinianus császárral fejteti ki a római nép csodálatos és gondviselésszerű rendeltetését:

«Megmutatom neked, mondja neki a császár, hogy mily jogtalanul támadnak föl a római császárság szent jelvénye ellen némelyek, hogy azt magukhoz ragadják, mások, hogy harczoljanak ellene. Gondold meg csak, mennyi hőstett magasztalta már föl, mióta meghalt Pallas, hogy átadja neki a birodalmat. Hosszú három századon keresztül Alba Longában ütötte föl tanyáját, míg a három testvér harczolt érette a három testvérrel. A sabin rablástól Lucretia bánatáig, tudod, hét király alatt hatalma alá veté a szomszéd népeket. Tudod, hogyan lobogtatták e jelt a dicső rómaiak Brennus és Pyrrhus és a fejedelmek szövetsége ellen, mikor Torquatus, a bozontos hajú Quintus, a Deciusok, a Fabiusok annyi dicsőséget arattak, hogy híroket szavam balzsamával oly szívesen megörökíteném. A római sas földre teríté a büszke arabokat, midőn Hannibal alatt az alpesi szirteken áttörtek ott, honnan te fakadsz, Pó folyam! Ez uralom alatt diadalmaskodtak, ifjan még, Scipio és Pompeius. Mikor pedig az ég magáéhoz hasonló fényt akart adni a világnak, Róma akaratával, Caesar ragadta magához az uralmat. Mit tett ő: látták a Varustól a Rajnáig, az Isar, a Saone, a Szajna, és azok a völgyek, melyek vizeikkel táplálják a Rhodanust.

És mikor Ravennát elhagyá s a Rubikonon átkelt, olyan magasra szállt, hogy tollam, szavam nem követheti. Hispania felé ömleszté legióit, majd Durazzóra rontott, és lecsapott Pharsalosnál úgy, hogy a fölsistergő Nilus megérzé a csapást. Cæsárral a római sas újra látta bölcsojét: a Simois partjait, Trója romjait, és Hector sírján megpihent; majd újra szárnyfeszítve, halált hozott Ptolomæusra. Onnan Jubára villámként rontott, majd nyugatunkra visszaszállt, mikor Pompeiusnak harsanó kürtjét meghallá. És mit művelt e jelvény, mikor Augustus hordta fönne: Brutus és Cassius hirdeti, pokolban üvöltve; Modena és Perugia följajdult s a szomorú Cleopatra még most is sír, ő, a ki Róma zászlója elől futva, a kigyótól kért szörnyű és hirtelen halált. Augustussal a római sas a vörös tengerrig repült; s oly béke szállt a földre, hogy bezárult Janus temploma. De minden csodáit elhomályosítá az, a mi a harmadik császár alatt történt: Rómát maga az isten választá igazsága és az emberi megváltás eszközéül. Ismét Róma volt az, mely Titus által megbüntette a zsidók bűnét. Később pedig, mikor a lombard akarta agyarát a szent egyházba verni, Nagy Károly, a sas védő szárnyai alatt, diadalmasan háritotta el a veszélyt.» (A *Paradicsom* VI. ének).

Isten ítéletét, ha nyilvános és érthető szavakban nem jelentkezik, a látható jelekből lehet fölismerni. Így a bajnokok párviadalaival isten ítéletét hívják föl. Ki tagadhatná tehát, hogy mikor a világ uralma fölött folyik a harcz, a győzelem az isteni akarat bizonyítéka és kijelentése? Tekintve az ó-kor nagy harczosait, hódításaik terjedelmére nézve egy sem mérkőzhetik a római néppel. Ninos, Ázsia legyőzője, a nyugati világot nem is érintette; Vesoges, Egyiptom királya, a föld tizedrészével sem bírt.

Cyrus és Xerxes sem voltak szerencsésebbek. Sándor pedig, ki már-már elnyerte a monarchia pálmáját, pályája közepén halt meg. «Óh isteni bölcsesség és tudomány mélysége, kiált föl Dante, ki ne csodálna téged? Mert mikor Sándor a győzelmi pályán a római népet megelőzni törekedett, te elragadtad a harczból, hogy tovább törő mérészségében megakadályozd!»

Nem érdektelen dolog, hogy a római hódítások törvényes voltának igazolására Dante a párbaj elvét is fölhozza, mely a középkorban a jog és igazság biztosító gyanánt szerepel. Mindenütt, hol az emberi ítélet hiányos, vagy a tudatlanság homályába van burkolva, ahhoz kell folyamodni, ki annyira szerette az igazságosságot, hogy betöltésére saját vérét föláldozá. A párbaj azonban csak utolsó orvosszer, melyhez a végső szükségben folyamodhatunk. De ha isten velünk van, lehetetlen az igaz ügynek buknia. És ha az igaz ügy nem húzhatja a rövidebbet a párbajban, nem törvényesen szereztük-e meg azt, mit párbajban szereztünk? Róma pedig először Albával, azután a sabinokkal, samnitákkal, karthagóiakkal, görögökkel vívott párbajok során szerezte meg a világ uralmát. Ez az isten ítélete.

Miután Dante így megállapította, hogy az egész emberi nemnek egy fejedelem alá kell tartoznia, hogy ez a fejedelem a római nép volt, s ennek örököse a császár: még csak egy pont van hátra, a középkor azon nagy kérdésének vitatása, hogy vajjon független-e egymástól, vagy alá van-e rendelve egymásnak a császári és az egyházi hatalom? A *De monarchia* harmadik része e kérdés módszere, szabályszerű megvitatása, melyhez a középkori fejtegetések közül csak kevés fogható, erőteljesség dolgában.

Dante háromféle bizonyító okot különböztet meg, mely-

lyel a pápának a császár fölötti felsőségét bebizonyítani törekeshetnek: 1-ször theologiai, vagyis a szentírásból kölcsönzött, 2-szor történeti, 3-szor philosophiai okokat.

A szentírásból vett okok jobbára jelképiek. Az első a napról és holdról kölcsönzött bizonyítás. A nap és hold a pápai és császári hatalomnak allegoriája; a mint a hold a naptól veszi fényét, úgy veszi tekintélyét a császár a pápától. A második érv Lévi és Juda születése. A papi hatalom megelőzi a császárit, mint Lévi, a papi hatalom képviselője, előbb született Judánál, a császári hatalom jelképénél. A harmadik érv, hogy Saul és Sámuel, a főpap, tette le trónjáról. A negyedik, hogy a magusok aranyat és tömjént áldoztak Jézus Krisztusnak, kettős felsősége elismeréséül. Az ötödik érv az evangéliom szövege: *Quodcumque ligaveris* stb. A hatodik érv a két kard, melyet Péter Jézus Krisztusnak följáralt.

Dante e furcsa érvekre nagy elmeélléssel és ügyességgel felel. Igaz, hogy ma e bizonyítékoknak csak történeti érdekek van; de azért nem érdemelnek kicsinylést, ha meggondoljuk, hogy az emberi elme négy-öt századon keresztül az ilyféle bizonyítások útján eszmélt és okoskodott. Ki találna ma a nap és hold teremtésében politikai symbolumot vagy érvet valamely hatalom előjogaira nézve? Pedig ez volt a legtekintélyesebb és legnépszerűbb bizonyítékok egyike, melyet a pápai hatalom védői fölhoztak, s melyet Dante három-négy ellenkező okkal lát szükségesnek czáfolgatni. A legtalálóbbról ezen okok közül az, hogy ha az allegoria helyességét elfogadjuk is, az még nem bizonyítaná azt, a mit bizonyítani akar. A hold nem a naptól szerzi létét és mozgását; csak segítséget kap tőle, hogy hivatását jobban teljesíthesse. Épp így a császár sem a pápától nyeri létét, hatalmát, működését, ha-

nem csak a kegyelem fényét nyeri tőle, mely segíti a helyes cselekvésben, de függetlenségét nem rontja meg.

A Léviről és Judáról vett érv sem erősebb. Lévi Judát születésben előzi meg, nem pedig tekintélyben. Tegyük most ez érvet a következtetés formájába. *A* megelőzi *B*-t *C*-re nézve (Lévi megelőzi Judát születésre nézve). *D* és *E* (az egyházi és világi hatalom) egymáshoz úgy viszonylanak, mint *A* és *B* (Lévi és Juda). *D* tehát *E*-t megelőzi — *F*-re, azaz tekintélyre nézve. A következtetés tehát helytelen, mert *F* nem azonos *C*-vel.

A mi pedig azt illeti, hogy Sámuel Sault trónjáról letette, Dante erre azt feleli, hogy Sámuel nem isten helytartója volt, hanem kizárólag csak ez egy ügygyel megbízott küldötte. Tehát itt is helytelen a következtetés. Mert isten küldöttei által mindent tehet, a mit akar; de ebből nem következik, hogy helytartóinak is ugyanazon jogot adja.

A mágusokról vett bizonyításban pedig három fogalom helyett négy foglaltatik, s ezért helytelen. Dante így szerkeszti ezt: isten mind a világi, mind az egyházi dolgokban a legfőbb király; a pápa, mint isten helytartója, mind a világi, mind az egyházi dolgokban a legfőbb király. Ámde, mondja Dante, e syllogismusban négy fogalom van, mivel isten, ki a major-ban alany, nem azonos fogalom isten helytartójával, ki a minor-ban állítmány. Syllogismust pedig nem lehet négy fogalomból alkotni. Az okoskodás tehát hamis.

Azt hiszem, hogy nem érdektelen dolog a középkor logikáját, működésének közepette figyelniük meg, még pedig nem elvont és speculatív tárgyakban, hanem a kor gyakorlati, élő kérdéseiben. A syllogismusnak ma elfeledett szabályai akkor fegyverül szolgáltak. Egy jól szer-

kesztett és támadásra, védelemre jól fölszerelt érv akkor valódi hatalom volt. A syllogismus akkor mozgott, élt, lélekkel bírt, szenvedélyeket szolgált, s vagy a hatalom, vagy a szabadság mellett harczolt. Mi azonban ne időzzünk tovább a szentírásból vett bizonyítékok mellett; elég, ha főbb vonásaikban föltüntettük.

Következnek ezután a történeti és philosophiai érvek.

A pápai hatalom védői két történeti érvet szoktak idézni: 1-ször Konstantin adományát, 2-szor a császárságnak áttételét a görögöktől a germánokhoz, Adorján pápa alatt.

Dante, mint gondolni lehet, nem vizsgálja e két tény történeti értékét; hanem megtámadja jelentőségöket, s azt törekszik bebizonyítani, hogy azok semmi jogot nem alapíthattak. Mind a kettő ellen *a priori* okoskodásokat alkalmaz.

Az első pontra megjegyzi, hogy senkinek sincs megengedve, úgy használni hatalmát, hogy kötelessége ellen való dolgokat tegyen. Úgyde a császár kötelessége ellen vét, ha megcsorbitja a császárságot, mert neki az emberi nemet egy akaratnak a hatalma alatt kell tartania. Sőt mi több, a császárság alapja az emberi jog; tehát az emberi jog ellen vét a császárság, ha maga rontja le magát. Ha egyik császár a birodalom egy részét szétozthatja, egy másik egy más részszel teheti ugyanazt, s így tovább. Végre az egész birodalom eltűnhetnék a császárok hibája miatt. Ebből következik, hogy Konstantin adománya törvénytelen; hogy a császárság jogait senkinek érdekében csorbitani nem szabad; hogy tehát a császárság az egyháznak semmivel sem tartozik.

A második pontot illetőleg Dante azzal felel, hogy a bitorlás nem jog. Hogy Adorján pápa tette Nagy Károly

fejére a koronát, az nem bizonyít a császárság függetlensége ellen. Különböznél hasonló módon azt is be lehetne bizonyítani, hogy az egyház függ a császárságtól. Otto visszahelyezte Leo pápát, s letette Benedek pápát. Tehát mind a két fél idézhet maga mellett tényeket, és így csak a jog kérdését kell eldönteni.

A philosophiai okok közül Dante csak egyet kölcsönöz ellenfeleitől. De az az egy fölötte finom, s megérdemli, hogy idézzük, a reá adott felelettel együtt.

«Minden dolog, mely ugyanazon nembe tartozik, mondják a pápai hatalom védői, egy egységre vezethető vissza, mely mindegyiknek mértéke. Az emberek pedig egy és ugyanazon nembe valók, tehát egységre vezethetők vissza. Minthogy pedig a császár és a pápa emberek, szükségkép egy emberre vezethetők vissza. A pápát azonban nem lehet a császárra visszavezetni; szükséges tehát, hogy a császárt vezessük vissza a pápára. A császárnak mértéke és szabálya: a pápa.»

Dante erre így felel: «E két személyben meg kell különböztetnünk azt a tulajdonságot, melynél fogva ember, és azt a tulajdonságot, melynél fogva pápa vagy császár. Mint emberek, az ember típusához, a tökéletes emberhez viszonyulnak. De mint pápa és császár, e két minőségben nem vezethetők vissza egymásra, hanem kívülök kell keresni azt az egységet, melyhez viszonyulnak. Ez az egység pedig isten.»

Ockam Vilmos. — Tartunk tőle, hogy ez a sok scholasztika már untatja az olvasót. Pedig meg kell vallanunk, hogy a *De monarchia* és e korszak más értekezései könyűek és mulattatók azon iratokhoz képest, melyeket a XIV. század legnagyobb vitatkozója hagyott hátra, a híres, de ma olvashatatlan Ockam, a papságnak ez a félel-

mes ellenfele, ki azt mondá Bajor Lajosnak: «Védj meg kardoddal, én megvédlek tollammal.» El sem képzelhetjük, mennyire mehet a logika eszelőssége, ha nem vetettünk legalább néhány pillantást e nagy scholastikus irataiba, kit nem hiába neveztek *doctor subtilissimus*-nak. A scholastikát igen gyakran hasonlították egy útvesztőhöz; de a XIII. század tudósainál ez útvesztőből ki lehet találni. Ha hosszú utat kell is megtennünk, tájékozódhatunk, s bárhol jutunk bele, mindig könnyen megtudhatjuk, hogy hol vagyunk. Minden egyes kérdés szabatosan körülírt; minden fejezet határozott; a cikkekelyekben az igen és a nem világos ellentétbe helyezvék, s a nehézség tisztán kivehető megoldást nyer. Ez a nagy tudósoknak, Hale-sius Sándor, szent Bonaventura s főkép szent Tamásnak, a legvilágosabb scholastikusnak módszere. Kétségkívül nem kellemes módszer, de világos, s nincs minden nagyság nélkül.

Mivé vált e módszer Ockam polemikus irataiban? Ockam fölvet egy kérdést, azután azzal kezdi, hogy öt-hat különböző véleményt sorol föl, melyeknek már eltéréseit is nehéz egymástól megkülönböztetni. Most megragadván az első véleményt, kifejti a mellette szóló s néha nagyon számos okokat. Van vélemény, melyet tíz, tizenkét, huszonnégy okkal támogat. Majd a második véleményre tér, melynek hasonlókép előszámlálja okait és bizonyítékait; míg végre valamennyin áthaladva, az utolsó véleményhez jut. Erre megint visszatér az elsőhöz, s elszámlálja az ellene szóló okokat; majd újra egymásután a mellette szóló bizonyítékokat szedi elő, s mindegyiket megint másodrendű ellenérvekkel támadja meg. S ez így megy végig. Pedig még csak egy kérdésnél vagyunk, a tárgyalt föladat egy végtelen kis részénél. E kérdés alá van rendelve egy

másiknak; ez egy harmadiknak; szóval az egész a problémák, tételek, okoskodások oly egymásba ékelése, hogy ámitanók az olvasót, ha állítanók, hogy e meddő dialectikát minden zege-zugába mi magunk is végig követjük. A XV. század egyik tudora, *Badius Ascensius*, Ockam nagy bámulója, egyik irata elején közzétett levelében így szól: «Elmeéle és subtilitása oly nagy, hogy a *tudatlan tömegből néhányan* azt vetik szemére, hogy oly labyrintot szerkesztett, melyből a ki egyszer bele tudott menni, többé kijutni nem tud (mit is tudnak ezek?).» A párisi egyetem tiszteletre méltó doctora zokon ne vegye, de e részben mi is egy véleményen vagyunk kora tudatlan tömegével. Ha bámuljuk is a logikus ügyességét és érvekben való termékenységét, csak sajnálni tudjuk az elmebeli tehetségek ily céltalan alkalmazását.

Az ily olvasmány fáradságát s unalmas voltát még jobban fokozza, hogy Ockam, könnyen érthető óvatosságból, saját véleményét mindig elrejteni törekszik. Látszólag nem ad előnyt egy véleménynek se, nem vitat egy tételt se; hanem fölhoz minden lehető vélemény mellett minden lehető okot. Csupán a kérdés pártatlan előadója kíván maradni, s az ítéletet az olvasóra bizza. E szándékot nem csak mi tulajdonítjuk neki, hanem ő maga is kifejti két főműve bevezetésében. Az egyiknek czíme: *Octo quaestiones super potestate summi pontificis*; a másik még tekintélyesebbnek, bár be nem végzettnek czíme pedig *Dialogus magistri Guillelmi Ockam*.²⁵ Az elsőnek előszavában ezt írja: «A szent dolgokat nem szabad kutyák elé dobni, a gyöngyöt a disznók elé szórni, mondja a szentírás . . . Ez okból, gondolván, hogy ez irat irigy emberek kezébe

²⁵ Lásd iratait Goldast gyűjteményében. *Monarch.*, II. k.

is kerülhet, kik még azt is kárhoztatnák, a mi igaznak látszik előttük, vagy pedig rossz értelemben magyaráznák, oly módon törekszem írni, hogy kénytelenek legyenek arra figyelni, a mi mondva van, nem pedig arra, hogy ki mondja. Két személyre osztom tehát föl magamat, s kifejezem az enyémmel ellenkező nézeteket is, és nem jelzem se azon véleményeket, melyeket megtámadok, se azokat, melyeket elfogadok . . . , hogy ily módon az igazság barátja, az egyik s másik részről felhozottakat ismervén, maga meg tudja különböztetni az igazat a hamistól.»

A *Dialogus* ²⁶ előszavában a tanuló így szól mesteréhez: «Azt kívánom, hogy beszélgetésünk kérdés és felelet által történjék. Azonban minden egyes kérdésemre több véleménynyel felelhetsz; de vigyázz, nehogy eláruld azt, a mit helyesnek tartasz. Ezt pedig két okból kérem tőled. Először oly nagy tisztelettel vagyok tudományod iránt, hogy ha igaz véleményedet ismerném, azt némileg már magamévá tenni volnék kénytelen; ámde e kérdésekben nem tekintély után akarok határozni. Meg akarom kísértetni, hogy mily erővel bírnak előttem a mástól ajánlott, vagy elmélkedésem által fölfedezett okok és tekintélyek. Másodszor a szeretet és gyűlölség, a dölýf, a harag s az irigység az emberi elmét az igazságtól elfordítják, és megrontják ítéletét. Ha elrejtéd a magad gondolatát, barátaid nem fogadhatják el irántad való kedvezésből, ellenségeid pedig nem vethetik el gyűlölségből; hanem azok is, ezek is, minden érdek nélkül az igazságot fogják keresni.

²⁶ A *Dialogus* magában 1000 folio lapra terjed, sűrű nyomásban. Bevégezetlen. Hét értekezésből kellett volna állania, s a szerző csak kettőt írt meg. Mennyire terjedne, ha mindannyiát bírnók!

Hogy Ockam iratairól szabatosabb képet adjunk, a tárgyalta kérdések közül pusztán az egyiket fejtjük ki az ő módszere szerint; azután megkísértjük a logikai tévetegből kiemelni a szerző igaz gondolatát, azt, mely az elfedő burkolatok daczára oly félelmesnek látszott akkor a pápákra, s oly hasznosnak a királyokra nézve.

Octo quaestiones super potestate et dignitate papali című munkájában Ockam a következő kérdést veti föl: egyesíthető-e ugyanazon egy személyben a világi és az egyházi hatalom? ²⁷ Különleges formában, ez a középkor nagy kérdése.

Ockam először a nem-et fejtí ki, azután az igen-t. A *nem* mellett öt ok szól, az *igen* mellett kilencz. Tekintsük először a *nem* javára szóló bizonyítékokat.

1. A mi a természetnél fogva ellentétes, nem egyesíthető. A világi és az egyházi hatalom pedig természetnél fogva ellentétben áll egymással. Tehát . . .

2. Két különböző testnek két feje nem egyesíthető egybe. A pápa és a császár két testnek két külön feje. Tehát . . .

3. A világi hatalom magában foglalja az uralkodás eszméjét, az egyházi kizárja azt magából. Tehát . . .

4. Egyszerre atya és fiú nem lehetünk. A császár pedig az egyháznak fia. Tehát

5. Senki magánál alsóbb rendű nem lehet. A császár pedig alsóbb rendű mint a pápa. Tehát

Könnyű észrevenni, mennyire gyöngék e bizonyítékok. A három első épp abból indul ki, a mi kérdésben forog; a másik kettő pedig az ellenkező nézetre nézve látszik kedvezőbbnek. E tétel pedig aligha nem Ockamnak saját

²⁷ Octo quaestiones super potestate, q. I.

véleménye, minthogy a két hatalom egymástól való függetlenségét rejtí magában. Vajjon miért védi a saját tételét ily gyöngé okokkal, melyeket rögtön maga is megczáfol? S miért védelmezi az ellenkező tételt kilencz és pedig az előbbieknél komolyabb bizonyítékokkal? Pedig valószínűleg itt rejlett az ok, a miért Ockam a kortársaknak annyira tetszett. Otthonosabbak lévén, mint mi, a scholastika furfangos játékaiban: megvolt hozzá az érzékek, hogy a különböző érvek harczában a szerző igazi gondolatát föl ismerjék; s körülbelül olyas hamiskás gyönyörűséget érezhettek, mint atyáink Bayle-nek és Voltaire-nek az igazi értelmet rejtegető vagy alattomban gyaníttató szavainál. De ránk nézve ez az érdekesség elveszett, s ha a történetből Ockam politikai szereplését nem ismernők, irataiból kétség kívül nagyon nehezen határozhatnók meg.

Az igenlő tétel mellett, azaz az egyházi és világi hatalomnak egy személyben egyesíthető volta mellett fölhozott érveket már ismerjük. Ockam először is idézi a szokásos szövegeket: 1. *Tu es Petrus* (Máté ev.); 2. *Ecce constitui te* (Jerem.); 3. *Nescitis quoniam angelos* (Sz. Pál). Azután a történeti bizonyítékok következnek. Sámuel és Saul, Nagy Sándor és a főpap, a szent Leo elől visszavonuló Totilas. Majd a theologiai bizonyítékok: Jézus Krisztusban megvolt a világi és egyházi hatalomnak teljessége. Végül a philosophiai bizonyítékok: 1. a lélek fölebbvaló a testnél; 2. az, a ki a világi törvények alól föl van mentve, fölebb való a világi hatalomnál; 3. a kinek kivétel nélkül mindenki engedelmeskedni tartozik, az a legfőbb úr; 4. a kinek ítéletétől nincs fölebbezés, az minden más hatalom fölött áll.

Ime a két tétel egymással szembe állítva, bizonyítékaikkal együtt, melyeket a szerző teljes részrehajlatlanság-

gal látszik fölsorolni. Erre, módszere értelmében, mindkét rendbeli okok czáfolásához fog; csakhogy némi különbséggel, a minek kétségtelenül megvan a maga fontossága. Először is a második véleménynek, az egyházi tételnek, czáfolata sokkal bővebb, mint az elsőé, a világi tételé. Emez egy fejezetre, az ötödikre, terjed; amaz tizenkét fejezetet foglal el, a VI-tól a XVII-ig. Azonkívül az első vélemény ellen, mely kétségtelenül a saját véleménye is, egy érvel szembe csak egy ellenkezőt állít; míg a második véleményt újra kezdi fejtegetni, s új okokkal czáfolja. Majd újra fölveszi e második tétel javára fölhozott kilencz okot; szabályszerű ostromot intéz ellenök s halomra csoportosított hol erősebb, hol gyöngébb érvek tüze közé fogja, oly kitartással, mely nem igen egyeztethető össze a hánytorgatott részrehajlatlansággal.

Kövessük őt e kettős harcban is. Az első tétel bizonyítékaira Ockam így felel:

1. Két egymásnak ellentett dolog egyesülhet ugyanazon egy alanyban, ha különböző szempontból tekintjük.

2. Az egyháziak és világiak nem két test, hanem csak egy. *Omnis unum corpus sumus in Christo.*

3. A papi hatalom kizárja ugyan a zsarnokságot, de nem a szabad emberek fölött való uralkodást. *Vos genus electum regat sacerdotium.*

A két utolsó bizonyítékok feloldása oly kuszált és subtilis, hogy — meg kell vallanom — lehetetlen volt megértenem.

De különösen a második, az egyházi tétel ellen használja föl Ockam dialectikai körmönfontságának minden segédforrásait.

E második vélemény — úgy mond — eretnek vélemény. Mert: 1. Az evangéliom törvénye, a Mózeséhez

hasonlítva, a szabadság törvénye. Ámde, ha a pápának ily teljes hatalma volna, az evangéliomi törvény tűrhetetlen s a Mózesénél keményebb rabszolgaságot alapítana meg.

2. Jézus Krisztus, mint isten, bírt ily hatalommal; mint ember azonban lemondott róla: *Regnum meum non est ex hoc mundo.*

3. Ily hatalom nem lehetséges, ha csak nem tartja az egész földet uralma alatt. Ámde az egész föld nincs a pápának alávetve.

4. Az ily hatalom ellen nincs elévülés. De a pápai hatalom ellen van.

5. A pápa nem idegenítheti el a hűbéreket és a világi vagyont (Lex auth., Col. I).

6. A hatalom az alattvalókkal szemben nyilvánul. Ha a pápának ily hatalma volna, inkább haszonkereső zsoldos vezérré válnék, mint pásztorrá, ki nyáját legelteti.

7. Voltak pápák, kiknek személye ily uralommal összeférhetetlen volt. Mert mint szerzetesek az engedelmesség és szegénység fogadalmát tették le.

Következik ezután a második tétel mellett szóló kilencz bizonyíték czáfolata.

I. A *Quodcumque ligaveris* semmi vonatkozással nincs a korlátlan hatalomra. Az ily hatalom veszélyessé válnék a pápára, kinek csak gögjét növelné; s az alattvalókra is, kiket lázadásra bátorítana. E szavak pusztán a bűnbánat szentségére vonatkoznak. E szavak: *Pasce oves meas*, és *Tibi dabo claves coelorum* bizonyítják, hogy e hatalom csupán a lelkiekre szorítkozik.

II. Jeremiás mondása: *Constituite super regna*, nem bizonyít semmit. Mert 1-ször nem pap volt, hanem proféta; 2-or nem tulajdonított magának soha ily nagy tekintélyt; 3-szor a régi törvény elveit nem szabad az újra alkalmazni.

III. Szent Pál mondása : *Nescitis quoniam angelos judicabimus* nem vonatkozik csak a pápára és a papokra, hanem minden hívőre, papra és világra egyaránt. Ockam itt, midőn minden hívőnek hatalmat tulajdonít, itélni az angyalok, azaz a lelki dolgok fölött, öntudatlanul Viclef és Luther elvét mondotta ki

IV. A régi törvényből vett bizonyítékokra Ockam így felel :

1. A papi méltóság szellemiebb jelentőségű az új törvényben, mert az új törvény maga is szellemiebb. Azt állítják, hogy a régi törvény az újnak jelképe, és hogy ebben a pápát a császárral szemben ugyanaz a viszony illeti meg, mint az elsőben a főpapot a királylyal szemben. Ámde akkor mindent utánoznunk kellene a régi törvényből, még a körülmetélést is. A régi törvény papja fegyvert hordott és vért ontott.

2. Különben, még a régi törvényben is, a pap csak a lelki dolgokban volt a királynál fölebb való. Sámuel példája nem bizonyít, mert 1-szor Sámuel nem pap volt, hanem bíró ; 2-szor isten különös parancsának engedelmeskedett, mikor fölkenete Sault és mikor letette ; 3-szor Sámuel nem maga tette le Sault, csak kijelenté neki, hogy isten letette. *Abiecit te Dominus ne regnes.*

3. és 4. Totilas szent Leo előtt nem mint világi fejedelem előtt vonult vissza, hanem a szent előtt. Constantin soha sem engedte át hatalmát az egyháznak s nem is tőle nyerte. Csak kiváltságokat adott neki és földi javakat, a mi épp azt bizonyítja, hogy urának tekintette magát. Justinianus hasonlóké az egyház fölebbvalójának tekinté magát, mert törvényt hozott a papokról és a római egyháznak megadta azt a kiváltságot, hogy jogaival szemben csak száz év után áll be az elévülés.

5. Mint már megjegyeztük, Jézus Krisztusnak, mint embernek, a világi dolgokban nem volt soha teljes hatalma; azonban még a lelkiekben sem adta át Péternek a teljes hatalmat; a pápa például új szentséget nem rendelhet.

6. Ha a lélek fölebbvaló is a testnél, azért a testnek mégis vannak működései, melyek csak tőle függenek.

7. A pápa csak azon törvényekkel szemben szabad, melyeket maga alkotott, mert a törvényhozó saját magát le nem köti; valamint a zsinatok és császárok azon törvényeivel szemben, melyek az ő hatalmára vonatkoznak. De a pozitív törvényekkel szemben, melyek mások jogaira és szabadságaira vonatkoznak, a pápa nem szabad.

8. A pápának nem köteles mindenki kivétel nélkül engedelmeskedni; csak oly dolgokban, melyek a hívők közösségének üdvére szükségesek. Ha azt kérdik, hogy ki ítéljen e dolgok fölött, azt felelhetjük, hogy az egyszerű józan ész; tehát ítélhetnek ezekről mindazok, kik az isteni törvényben jártasok, akár alattvalók, akár urak, akár világiak, akár papok, szegények vagy gazdagok. Ha a pápa téved, a bölcsek, legyenek bármik különben, kötelesek neki ellenállani, a mint a hely, idő s egyéb körülmények kívánják; de köteles ellenállani állapota, társadalmi fokozata szerint mindenki. Más lesz a tudósok ellenállása, más a püspököké, más a királyoké, más a fejedelmeké, más végre az egyszerű embereké, kik minden világi hatalom nélkül vannak.

Ez a mondás a legmerészebbek egyike azok közt, a melyeket a középkor irataiban találhatunk. Érezni lehet a reformatio hajnali szellőjét. Még föltünőbb e szellem a következő bizonyítékban.

9. A pápa ítéletétől szabad fölebbezni, mert őt magát is

szabad ítélet alá fogni. Három esetben van ez megengedve. 1-szor: Ha eretnek. Ilyenkor a püspököknek kell itélni fölötte. Ha azonban a püspökök nem ítélnének, vagy nem akarnak itélni, ítélnének fölötte a többi katolikusok, főkép a császár, ha katolikus vallású. Mert a hol az egyházi igazságszolgáltatás cserben hagy, a világi hatalomhoz kell folyamodni. 2-szor: Ha nyilvánvaló bűntettet követett el. Ekkor a rómaiak törvényszéke elé kell őt idézni, kiknek püspöke. Ennek hiányában az ítélet hatalma bármely katolikusra átszármazik, kinek elég nagy hatalma van, hogy őt világi erővel is kényszeríthesse. Végre 3-szor: Ha a hívők jogait vagy birtokát jogtalanul megtámadja és lefoglalja. E három esetben törvényszék elé lehet idézni a pápát; annál inkább lehet tehát az ő ítéletétől föllebbezni.

Hogy az ilyféle állítások merészségét megítélhessük, nem szabad felednünk, hogy Ockam a baseli és konstanciai nagy zsinatok előtt száz évvel írt, közvetlenül VIII. Bonifác és Szép Fülöp nagy harcza után, mikor a pápaság, ha meg volt is alázva, de legyőzve nem volt, s a szenvedett sérelemtől fölgerjedve, szörnyű visszatorlással fizetett merész, de tehetetlen ellenfeleinek.

Könnyen megérthetjük tehát, hogy miért rejtegette Ockam a maga igaz véleményét, és miért látszott az ellenkező nézeteket egyensúlyban tartani. Ezen egyensúly azonban csak látszólagos, s most már jobban ítélnünk taktikájáról. Mikor az első tételben a két hatalom függetlenségét kell egyenesen kimutatnia, Ockam nem igen akar a kérdésbe mélyedni; csak odavetőleg néhány bizonyítékot sorol föl, melyeket épp oly odavetőleg czáfol meg. Fejtegetése egész súlyát azonban a második tételre, a pápa mindenhatóságának kérdésére helyezi. Itt azután mond-

hatni, kedvteléssel gyűjti a czáfoló érveket; polémiába vegyül; az elvont, metaphysikai bizonyítékokat oldalt hagyva, új, határozott, éles és merész érveket fedez föl, melyek barátot, ellenséget egyaránt fölráztak, s a kérdés határait kiváló módon kiszélesíték, midőn a császárnak ellenállási jogát a laikus tömegre is átruházzák. Első tüneteit találjuk itt annak a vallási demokrátiának, melyet a nagy szakadás botrányai támasztottak, s mely később az egyháznak határain is túllépven, e híres formulában fejezhető ki: *Mindannyian papok vagyunk.*

Ockam érvelésének jellemző és új szellemet mutató vonása az is, hogy a keresztyénségre, mint a szabadság törvényére hivatkozik. Visszatér e fontos bizonyító okra a *Dialogusban* is, és hosszasan időzik mellette,²⁸ annak jelöl, hogy becsesnek tartja s nem keveri össze azon érvek tömegével, melyek csak a számot növelik.

«Ha igaz volna, mondja, hogy a pápa a hatalom ily nagy teljességével bír, úgy a keresztyének mind rabszolgák volnának és egy sem volna a szabad ember állapotában. Mindannyian a fejedelmi pápa rabszolgái volnának, ki ez által a császár, a királyok, a fejedelmek, a világiak, szóval minden keresztyén fölött, vagyonukat és személyöket illetőleg, oly nagy hatalomra tenne szert, a milyennel világi úr soha sem bírt rabszolgája fölött.»

Azt vetik ez ellen, hogy ha a keresztyén törvény valójában a szabadság törvénye, csak annyiban az, a mennyiben a keresztyéneket a bűn rabszolgasága és a mózesi törvény igája alól fölszabadította; nem pedig, mintha minden uralmat megszüntetett volna. Mert különben az következne, hogy egy keresztyénnek se lehetne rabszol-

²⁸ *Dialog.*, III. r., I. ért., I. k., V, VI, VII, és VIII. feje.

gája, tehát a királyoknak, fejedelmeknek, világiaknak és az egyháznak se; a mi pedig a polgári törvényekkel és a szent kánonokkal ellenkezik.

Ockam ez ellenvetésre azzal felel, hogy mikor Krisztus bennünket a törvény szolgasága alól fölszabadított, minden ehhez hasonló szolgaságtól is fölszabadított; és hogy az ő törvénye nem volna a szabadság törvénye, ha az egyik szolgaságtól megszabadítva, egy másik erősebbet rótt volna reánk. A keresztyén törvény kétségkívül nem minden rendű szolgaságtól szabadít meg; hiszen megengedi, hogy a keresztyénnek jobbágysai legyenek; de semmi esetre sem róhat ránk nagyobbat a zsidókénál. Pedig ez történnék, ha minden keresztyén szolga volna.

De még itt nem állhatunk meg; be kell még bizonyítani, hogy a keresztyének nem lehetnek a pápa jobbágysai. Ockam ezt következőleg teszi. A rabszolgának vagy jobbágnak nincsen tulajdona a földi javakon. Úgyde a keresztyének tulajdonosai a maguk javainak, tehát nem rabszolgák. De hogyan bizonyítható be, hogy a keresztyének csakugyan tulajdonosai javaiknak? Úgy, hogy vannak császári törvények, melyek a földi javak birtoklását még a pápákra nézve is szabályozzák; mivel továbbá a császárok ajándékokat adnak az egyházaknak. A pápa tehát nem az egyedüli tulajdonos. Egy másik ok a következő: Vannak keresztyének, kik jobbágysokkal birnak; a jobbágnak azonban nincs jobbágysa. Tehát nem minden keresztyén jobbágy. Végül az egyház fölszabadította jobbágysait, tehát vannak keresztyének, kik többé nem jobbágysok.

Ez az érvelés nevezetes, bár mennyire el legyen is dugva a sok különböző bizonyíték tömkelegébe, mert új szempontot érvényesít a bonyodalmas kérdésben. Eddig a császárság az isteni jogra támaszkodva, követelte független-

ségét: *Omnis potestas a Deo*. Ockam mintegy megfordítja, más térre viszi a kérdést, midőn a szabadság elvére támaszkodik. Azt hisszük, ez az első eset, hol a keresztyén szabadságot a politikai szabadság védelmére idézik. Később, mint látni fogjuk, ez lesz a modern demokratia kiinduló pontja. A protestantismus, a keresztyén szabadság fogalmából indulván ki, akarata ellen, vagy legalább első szerzőinek akarata ellenére, kénytelen lesz e fogalmat a politikai szabadság terére átvinni. Igaz ugyan, hogy Ockam idejében, mint később Lutherében is, azt mondták, hogy «a szolgaság, melyből az evangéliom bennünket föl szabadított, nem egyéb, mint a bűn és a régi törvény szolgasága.» E felelet azonban nem kielégítő; mert miért szabadította volna föl az evangéliom az embert az egyik szolgaságból, ha egy másikat akart reá róni? A lelki és a világi dolgok között oly szorosak a kapcsok, s oly észrevétlen az átmenet, hogy lehetetlen a keresztyénség működését pusztán a lélek körére szorítanunk. Szabad lélek és rabszolga test két ellenmondó fogalom. Azonban még Ockam maga sem értette át ez érvének teljes jelentőségét. A rabszolgaság és a jobbágyság kétségkívül fontos ellenvetés volt az ő bizonyításával szemben; de a helyett, hogy bátran kijelentette volna, hogy a keresztyénség a szolgaság minden fájával ellenkezik, ő maga is inkább ellenmondásba esik. Megállapítja, hogy a keresztyének nem lehetnek rabszolgák; de megengedi, hogy lehetnek rabszolgáik. Az emberek természetes szabadságának ügye még oly távol volt a győzelemtől, hogy a XIV. század legmerészebb gondolkodója és politikusa sem merte még kétségbe vonni a rabszolgaság törvényességét.

Padovai Marsilius. — A XIV. század a mozgás és forrongás százada, melyben a modern idők legtöbb politikai

eszméi már csirázni kezdenek. Szép Fülöp és VIII. Bonifác nagy harczával kezdődik; második fele pedig az alsóbb néposztályok lázongását tünteti elénk az abszolút hatalom és a földesúri zsarnokság ellen. A kérdés így lassanként más fordulatot vesz. Rövid idő múlva már nem Róma és a király, Róma és a császár ellentétéről lesz szó, hanem a király és a nép, a hűbérurak és hűbéreseik viszonyáról. E forradalmak története nagyon messze elvezetne tárgyunktól; kísértjük meg mégis ennek némi nyomaira találni e korszak munkáiban.

Láttuk fentebb, hogy a középkori jogtudósok legáltalánosabb tana az isteni jogról szóló tan volt. De azért ne gondoljuk, hogy a császári hatalom minden védője, tehát a jogászok is, kivétel nélkül a korlátlan hatalom párt-hivei lettek volna. Némelyikénél igen független, sőt azt a kort tekintve, nagyon merész eszmékre találunk. A XIV. század egyik leghíresebb jogászát akarom különösen említeni, Paduai Marsiliust, ki mint Ockam, Bajor Lajos védelmére nyult a tollhoz, s kinek iratát: *Defensor pacis*, igen szabadelvű munkának nevezhetjük.²⁹

A szerző, igaz, részben egyebet sem tesz, mint hogy Aristoteles *Politikáját*³⁰ kivonatolja és magyarázza; nem is,

²⁹ Goldast, *De monarch.* Defensor pacis, ann. 1314.

³⁰ Labanca Boldizsár, ki egy terjedelmes és alapos munkát írt a padovai Marsiliusról (*Marsilio da Padova*, 1882), azt hiszi, hogy túlságosan szigorúk voltunk írója iránt, mikor azt mondtuk, hogy tulajdonkép csak Aristotelest magyarázza. Azt erősíti, hogy ez író a Politikát több pontban fölülmulta. Szívesen megemlíjtük e bírálatot, a nélkül, hogy nagy súlyt fektetnénk a fentebbi állításunkra. A tudomány e részleteire nézve, melyeket e helyen lehetetlen tárgyalni, Labanca művéhez utasítjuk az olvasót. (Lásd még Ad. Franck, *Réformateurs et Publicistes*, p. 135.)

ebben fekszik fő eredetisége. Műve utolsó részét azonban érdekes és különös következtetésekkel zárja be, melyek a glossatorok és jogászok tanaival merőben ellenkeznek.

Elkövetkeztetések egyikében Padovai Marsilius egész tisztán a népfölség elvét állapítja meg. *Legislatorem humanum, solam civium universitatem esse, aut valentiorum illius partem.*³¹ E tételt,³² — mint mondja — «az igazság és Aristoteles» (e két majdnem egyenlő tekintély) szerint, így bizonyítja be. Az igazi törvényhozó vagy fejedelem: a nép, azaz a polgárok összesége vagy pedig azok, kiket a polgárok összesége választ. Mert valamely rendszabály igazsága és hasznossága kétségtelenebb, ha a polgárok összesége, egész értelmével, egész lelkével (*intellectu et affectu*), vesz benne részt. Azután vegyük még azt is hozzá, hogy szándékosan önmagának senki sem lesz ártalmára (*nemo sibi nocet scienter*). Azért egyedül a község ítélheti meg helyesen, vajjon egy rendszabály a közös érdeknek felel-e meg, vagy csak egy vagy néhány ember érdekeinek. Azonkívül a polgárok jobban is engedelmeskednek a törvénynek, mikor azt hihetik, hogy ők maguk alkották.

Az állam szabad emberek társasága. Nem volna pedig az, ha csak egy, vagy csak néhány ember hozna törvényt, személyes tekintélye alapján, a polgárok összeségének. Mert akkor az ilyenek valódi urai volnának a többinek mind (*aliorum despotes essent*); e többiek pedig nem tartanak meg a törvényt, mert alkotásában semmi részök nincs.

Az emberek polgári társaságban egyesülnek, hogy abban előnyüket föltalálják; hogy megnyerjék a föntartá-

³¹ VI. Conclusio.

³² I. r., XII. feje.

sukra szükséges dolgokat, és elkerüljék azt, a mi azzal ellenkezik. Mindegyiknek ismernie kell tehát azon szabályokat, melyek egyesek hasznát vagy kárát érintik, azaz a törvényeket. A jól szerzett törvények az állam boldogságának legbiztosabb záloga.

A nép tehát, Padovai Marsilius szerint, nem csak oly értelemben forrása a császári hatalomnak, a mint azt a középkor legtöbb jogásza elfogadta, hogy t. i. a nép átruházván a fölséget a császárra, arról maga lemondott. Marsilius szerint a nép mindig megmarad a jogszerű főhatalom birtokában, minthogy ő az egyedüli igaz törvényhozó. Azt kérdezni, kinél nyugszik a fölség az államban annyi, mint azt kérdezni, hogy kinél van a törvényhozó hatalom; s általában szólva, a felségjog nem egyéb, mint a törvényhozás joga.

De Marsilius még tovább megy. Miután a népre ruházta a törvényhozói jogot, tőle teszi függővé a végrehajtó hatalmat is: *Cuiuslibet principatus, aut alterius officii, per electionem instituendi, praecipue vim coactivam habentis, electionem a solius legislatoris expressa voluntate pendere.*³³ A választás módja változhatik a kormány formái szerint; de bármily természetű legyen is, e tekintély megválasztása a törvényhozót, azaz a polgárok összeségét, vagy azok java részét illeti meg. Ugyancsak a főhatalomra tartozik, meghatározni azt a formát, mely szerint a polgári élet cselekményei szabályozódnak, azaz a törvényt; valamint azt az anyagot és alanyt is, melynek e formát megvalósítania kell, azaz a végrehajtó hatalmat. A mi a köztársaság többi föladatait illeti, ezek szervezése elvben a törvényhozóra tartozik, de másod sorban a végrehajtó

³³ X. Concl. és I. r., XII. fej.

hatalomra, melyet erre nézve a törvényhozó, az általa meghatározott formákban, a szükséges hatalommal fölruház. A törvényhozó az alapoka mindennek, a mi az államban végbe megy; minden részlettel azonban nem törődhetik, s a törvények végrehajtását jobban elvégzi egy vagy több, mint mindannyian, kik ez által szükséges foglalkozásaikban csak zavarva volnának.³⁴

Marsilius nem riad vissza tanainak semmiféle következménye elől, s elismeri, hogy a végrehajtó hatalmat, ha téved, javítani, sőt helyéből elmozdítani is lehet. Mert megtörténhetik, hogy az ember, ha egyszer hatalomra jutott, mivelhogy értelemről és szenvedélyekből van összealkotva, hamis képzeteket alkot magának a dolgokról, és hamis vágyakat táplál, melyek következtében a törvény ellen cselekedhetik. Ilyenkor egy másik tekintélynek is kell lennie, mely amannak mértéket szabjon s túlkapásai fölött ítéljen. *Alioquin despoticus fiet quilibet principatus, et civium vita servilis et insufficiens.* Ámde egy jogával visszaélő hatalom ellen az ítélethozatal s ennek végrehajtása a törvényhozóra tartozik, vagy azokra, kiket ő e föladattal megbízott.

Padovai Marsiliusnál tehát a következő három pontot találhatjuk föl, mely minden demokratiai elméletben lényeges: 1-ször, hogy a törvényhozó hatalom a népet illeti; 2-szor, hogy a törvényhozó hatalom rendeli a végrehajtó hatalmat; 3-szor, hogy ítél a fölött, megváltoztatja vagy elmozdítja, ha kötelességének meg nem felel. E tanok némelyikét Aquinói szent Tamásnál s ennek iskolájában is fölleljük. Csakhogy ez elvek itt theokratikus tanokkal egyesülnek, míg ellenben Padovai Marsilius a polgári hata-

³⁴ U. o., XV. fej.

lomnak védője. A hatalmak függetlenségét vitatja; tovább lát, mint kora; mert nem csak az egyházat és államot akarja különválasztani, hanem magát az államot is föl akarja szabadítani az abszolút hatalom alól.

Van még egy pont, melyben Padovai Marsilius jóval megelőzi korát: s ez a lelkiismeret-szabadság kérdése. Ime egyik következtetése: *Ad observanda praecepta divinae legis, poena vel supplicio temporali, seu praesentis seculi, nemo Evangelica scriptura compelli praecipitur.* A pap nem egyéb, mint az isteni törvény tudora; földadata megtanítani bennünket, mit kell tennünk vagy keresnünk, hogy az örök boldogságot megérdemeljük. De kényszerítő hatalma, melynél fogva parancsainak megtartását másoktól kierőszakolhassa, nincs. Különben hiába is kényszerítene valakit; mert kierőszakolt cselekményeknek az örök üdvösség szempontjából semmi hasznuk nincs. Az apostol mondja: «Minden istentől ihletett irat hasznos arra, hogy tanítson, feddjen, javítson, s az igazságban oktasson.» De nem mondja: «hogy kényszerítsen és büntessen». Aranyszájú szent János is így szól: «Lehetetlen valakinek gondját viselni, akarata ellenére Eltévedt embert erőszakkal a helyes útra téríteni nem lehet.» Az ily tanok a XIV. században hirdetőjük szabadelvű és türelmes szellemének nagy becsületére szolgálnak.

Oresme Miklós. — A XIV. század szabadelvű iratai közt, melyek határt akartak szabni nem csak a pápai hatalomnak, hanem magának a királynak is, emlitenünk kell Oresme Miklós híres művét is a pénzről.³⁵ Ha mellőzzük

³⁵ Oresme Miklós, VI. Károly oktatója s tanácsosa, francziára fordítá Aristoteles *Politikáját*, s egy értekezést is írt: *De origine, natura, iure et mutationibus monetarum.* (Az utóbbit középkori franczia fordításban Wolowski közölte, Páris, 1864.)

is a gazdasági kérdést, e munkában fontos politikai elveket találunk; mert a szerző, mikor kétségbe vonja a fejedelemnek azt a jogát, hogy a pénzt önkényesen változtathassa, ez által már határt szab a korlátlan hatalomnak is. Azt állítja, hogy elvileg a fejedelem semmit sem változtathat a pénzen, sem anyagán, sem súlyán, sem értékén. Ha erre nézve valóban szükség áll be, a polgárok közösségének áll jogában erről határozni (*determinandum est per communitatem*). Ha nincs mód a polgárok összehívására, hallgatag megegyezéseket kétségekívül vélelmezhetjük, de csak azon föltétel mellett, hogy a fejedelem nem a magá javára teszi a változtatást, hanem kölcsönnek tekinti, melyet meg kell térítenie (*per modum mutui, de quo facienda est restitutio*). Azt mondhatná valaki, hogy a nemzet e jogától saját magát megfoszthatta, s a fejedelmet ruházhatta föl vele. Oresme erre azt feleli, hogy ilyet a nemzet nem tesz, ha tudja, mit cselekszik (*nunquam faceret communitas bene consulta*). Különben egy nemzet önmagát nem is vetheti szolgaság alá; ha ezt véletlenből megtette volna is egyszer, azonnal megváltoztathatja tett ígértét (*potest hoc statim revocare*). Nem engedhetjük azt másnak át, a mit a természeti jog alapján birunk; pedig a pénz ily alapon a nemzeté. Épp oly kevésbé lehetne megengedni az uralkodónak azt, hogy alattvalóinak feleségeivel visszaéljen. E pontnál Oresme is különböztetést tesz, mint általában a középkor, a király és zsarnok között. A zsarnok csak maga külön javát keresi, a király az alattvalókét. Mikor a királyság zsarnokságra változik, már nem tarthat soká; mert semmi annyira elő nem mozdíthatja romlását, különösen oly országokban, hol az emberek mindig szabadok voltak s a szolgaság jármát soha sem viselték (*ubi sunt homines moribus et natura liberi, non servi*).

A test nem állhat fönn, ha minden nedve egyetlen egy tagjában gyűl össze; épp így van az a királyságra nézve is, mikor egyik fele akar minden gazdagságot magához vonni. Mivel pedig a királyi hatalom természetnél fogva törekszik növekedni, azért a legnagyobb gonddal kell ennek megakadályozásán munkálkodni. A király, ki magában véve minden egyes polgárnál fölebbvaló, mégis a nemzet egészének alatta áll (*maior et potentior quam aliquis, qui subditus est, tamen tota communitate inferior*). A fejedelemből tehát büntetnie kell a hizelgőket, kik őt zsarnokságra ösztönzik. Nem szabad a korlátlan hatalomra törekednie, hanem be kell érnie a törvényes, szokások által szabályozott hatalommal. Különben vagy maga az ily fejedelemből, vagy örökösei elvesztik az annyi erénnyel alapított hatalmat (*ipse aut haeredes perderent imperium tot virtutibus auctum*). Midőn Oresme ez elvet Franciaországra alkalmazza, mintegy prófétai előrelátással kiált föl: «Azok, kik Franciaország királyait a zsarnokságra ösztönöznék, a királyságot nagy veszélynek tennék ki, és vesztét készítenék elő; mert a francia királyok nemzetisége nem tanult zsarnokoskodni, a francia nép pedig nincs szokva a zsarnoksághoz (*nec regum Franciae generosa propago tyrannizare didicit, nec serviliter subiici populus gallicus consuevit*).»

A kolduló szerzetek. — A XIV. században nem csak szabadelvű és demokratikus, hanem még demagogiai eszméket is látunk föltünedezni. Nyomaikra találhatunk azon idők nagy politikai gyülekezeteiben, Wicief és Huss János³⁶

³⁶ Lásd Wicief mondását, melyet a konstanci zsinat kárhoztott: *Populares possunt ad arbitrium dominos delinquentes corrigere.* (Constantiense concilium, Lep. 1700, t. III. pars XII. p. 180, 183.)

tanaiban, az angol parasztok forradalmi tanaiban ³⁷ s végre a kolduló barátoknak a pápával vagy a királyokkal folytatott harczaiban. Álljon itt mindezekről néhány fölvilágosító megjegyzés.

A kolduló szerzetek, melyekből a középkori jeles írók legtöbbje kikerült, egy századon keresztül a pápaságnak önfeláldozó harcosai voltak. De a XIV. században e szövetség lazulni kezd, s a ferenczrendiek és a pápa közt kiüt a harcz. A ferenczrendiek közé tartozott a félelmes Ockam. Végül maga a rend főnöke, Cæsena Mihály is, mint az egész rend képviselője, személyes harczba keveredik XXII. Jánossal. ³⁸

Mi körül forgott a vita? A tulajdon kérdése körül.

A vitatott kérdés az volt, vajjon Jézus Krisztus és az apostolok lemondottak-e minden tulajdonról, vagy pedig föntartották a világi tulajdont. XXII. János azt állította, hogy Jézus Krisztus és az apostolok tulajdonosok maradtak; a kolduló szerzetek az ellenkezőt vitatták, s bizonyít-

³⁷ Lásd alább II. kötet. Könnyű észrevenni, hogy a nép kívánságaiban s követeléseiben, melyeket Froissard tartott fönn számunkra, jó és rossz vegyítve van egymással. Mikor e gonosz népség — «ces méchants gens», mint nevezi — csak bérért akar dolgozni: e követelés a legszigorúbban jogszerű. Mikor azonban vezérok, John Ball, azt kívánta, hogy minden vagyon közös legyen, csak vastag utópia áldozata volt, mely különben népi forradalmakban mindig fölmerült s föl is fog merülni. Csak vagyonközösség formája alatt tudja a tájékozatlan tömeg az egyenlőséget fölfogni. E kérdés miatt azonban nem szabad félreismernünk, hogy igazság is volt az angol parasztok ügyében. Egy rosszul fölfogott jognak elhamarkodott ügye volt ez, mely csak négy századdal később győzedelmeskedett.

³⁸ Goldast, tom. II.

gatták, hogy Jézus Krisztus és az apostolok a tulajdonról való lemondásra adtak példát.

Ez a vita ma nagyon különösnek s gyakorlati czél nélkül valónak tűnhet föl előttünk. Ha azonban meggondoljuk, hogy a középkorban minden kérdés theologiai formát öltött magára, nem lesz nehéz megértenünk, hogy itt voltaképen magának a tulajdonnak társadalmi kérdéséről van szó. Mert kijelenteni, hogy Jézus Krisztus és az apostolok minden tulajdonról lemondottak, valóban annyi volt, mint beburkoltan azt jelenteni ki, hogy a tulajdont kárhoztatták; ez pedig annak kijelentése, hogy a tulajdon többé-kevésbé megengedett, s többé-kevésbé szükséges rossz, mely azonban a keresztyén tökéletességgel lényegesen ellenkezik. Ily következtetéseket ugyan már nem vontak le a kolduló szerzetesek; de ezek az eszmék mégis bebecsúsztak a vitatkozásba, és kétségkívül ott rejlettek annak alapján.

De hogyan hasonlottak meg e fontos kérdésben a pápaság és a kolduló szerzetek, mely utóbbiak megalapításuk óta mindig együtt jártak a pápával? És miért fordult a pápaság hirtelen a kolduló szerzetek ellen, melyeket eddig ellenfeleikkel szemben annyiszor megvédett? Miért tett ellenvetéseket az evangéliomi szegénység tana ellen, melynek a kolduló szerzetek a pápák által rendelt képviselői voltak? Csupán a véleményeknek véletlen eltérésére, a személyek és befolyások véletlen összetűzésére volt-e mindez visszavezethető? Nem; a kérdésnek mélyebbre nyúló gyökerei voltak.

A kolduló szerzetesek, mikor vitatták, hogy az evangéliomi tökéletesség minden tulajdonról, még az életre elkerülhetetlenül szükséges, közhasználatú tárgyak (*usu consumptibilium*) tulajdonáról való teljes lemondásban is

áll: ez által világosan a maguk részére foglalták le az ily magasfokú tökéletesség tiszteletét és szerepét. Ennél fogva az egész világi papság fölé, még annak feje, a pápa fölé is helyezték magukat, mivel azok ily szigorú szabályokra kötelezve nem voltak. Tartani lehetett tehát attól, hogy e kolduló szerzetek, fölötté hatalmasakká válva, miután elsőbb a pápa katonasága voltak, most tökéletesebb életrendökre és a Jézus Krisztussal s az apostolokkal való nagyobb hasonlatosságukra hivatkozva, iparkodni fognak föléje emelkedni.

De volt egy még fontosabb körülmény is. Ha Jézus Krisztusnak csakugyan semmi földi tulajdona nem volt, Jézus Krisztus helytartójának, a pápának sem lehetett tulajdona; se kincse, se földje, se uralma; avagy legalább nem mint Krisztus helytartója bírhatta ezeket, hanem csak világi jog alapján. E szempontból a kolduló szerzetesek támadása egyenesen a pápa politikai hatalma ellen, s másodsorban az egyházi gazdagság ellen irányult. A kolduló rendek egy részről megújítani látszottak a waldensis-ek eretnekségét, midőn a földi javak birtokát összeférhetetlennek mondták az evangéliomi tökéletességgel; más részről pedig a pápai hatalom világi ellenfeleinek nyújtottak kezet, midőn Jézus Krisztus küldetéséből a világi tulajdon és hatalom minden gondolatát kizárták.

A kolduló szerzetek befolyása, bár csak rejtett alakban, még a XV. században is mutatkozik azon nagy vitában, melyet a ferenczrendi Jean Petit a konstanci zsinat előtt folytatott. A vitatkozás tárgya ismeretes; azon kérdés körül forgott, melyet Salisbury-i János már a XII. században fölvetett.

Bartolus. — Meg kell jegyeznünk, hogy a középkorban a zsarnokság kérdése sokkal közvetlenebb és életbevágóbb

érdekű volt, mint az újabb időkben, hol az erőszak a művelődésnek bizonyos általános, írott vagy szokásos törvényei ellen többé nem érvényesülhet. Ellenben a középkor folyamán a nagy uralmakon kívül, melyek bizonyos szabályos rend szerint látszottak élni s létüket föntartani, volt sok másodrendű kisebb hatalom, melyek hihetetlen gyorsasággal forgatták föl egymást. Főkép Olaszországban, hol minden városnak, mint a régi köztársaságoknak, folyton résen kellett állania valamely hatalmas vezér ellen, ki őket elnyomni iparkodott. Hogy mily gyakorlati érdekekkel bírt a középkorban a zsarnokság kérdése, azt Bartolusnak e tárgyról való értekezése: *De tyranno* mutatja.³⁹ Bartolus nem politikus, sem philosophus, hanem jogtudós. A zsarnokságról jogászai szempontból szól. Vizsgálja, hogy mi lehet törvényes a zsarnok cselekedeteiben. Különbséget tesz a közt, a mit a zsarnok *per modum iuris conditionis* tesz, és a közt, a mit *per modum contractus* cselekszik. Ama tettei törvénytelenek s érvényök a zsarnok hatalmával együtt megdőlni; emezek azonban a zsarnok bukása után is érvényesek maradnak. Szóval politikai tényei semmisékké lesznek (kivéve az ország törvényei szerint hozott birói ítéleteket); azonban a szerződések és elvállalt kötelezettségek érvényben maradnak, a mi oly megkülönböztetés, melyet az újabb idők forradalmaiban nem egyszer alkalmaztak. Bizonyos azonban, hogy e kérdéseket oly kevésbé speculatív elme, mint Bartolus, nem vetette volna föl, ha a nép érdekeinek is nem feleltek volna meg. Ezért nem is csudálkozhatunk azon a nagy föltűnésen, melyet a XV. században a ferenczrendi Jean Petit vitája

³⁹ Barth., *Oper.*, baseli kiadás, 1522, t. V, tract. VI, p. 587, 592.

keltett a zsarnokgyilkolás jogosságáról, melyben a konstanzi főpapi szék előtt Gerson és a párisi egyetem voltak ellenfelei.⁴⁰

E vita eredete általánosan ismeretes. Okot rá az orleansi herczegnek a burgundi herczeg által történt meggyilkoltatása adott, VI. Károly örültsége idején. A ferenczrendi Jean Petit, kit a burgundi herczeg fizetett, a királyi tanács elé hivatott, hogy a király jelenlétében igazolja védelmezettjének tettét. Beszéde, melynek foglatatját Monstrelet⁴¹ őrizte meg számunkra, szolgáltatta a szöveget azon hosszú s híres vitához, melyet most röviden ismertetni akarunk.

A beszéd nyolcz tételt foglalt magában, melyek közül a főbbek a következők:

«I. *Minden hűbéres és alattvaló*, ki vétkes kívánsággal vagy varázslattal királyi és legfőbb urának testi jóléte ellen fondorkodik, hogy tőle elvonja és elszakítsa nemes hatalmát: kettős halált érdemel, a földit és az égit.

II. A föntebbi esetben minden meghagyás nélkül, az erkölcsi, természeti és isteni törvény szerint jogában áll minden alattvalónak az ily hűtelen és zsarnok árulót megölni vagy megöletni. És ez nem csak meg van engedve, hanem tiszteletre méltó és érdemes is, még ha oly hatalmas is az áruló, hogy fejedelme törvényt sem ülhet fölötte.

V. Szövetségek, eskü, ígéretek és társulások esetén, melyekkel lovag magát lovagnak leköti, vagy más módon is, ha e szövetségek stb. a fejedelemnek, a fejedelem gyermekeinek, vagy a közügynek kárára vannak, senki sem köteles azokat megtartani. Ez esetben megtartásuk, telje-

⁴⁰ Gerson., *Oper.*, az egész V. kötet.

⁴¹ Enguerre de Monstrelet, XXXIV. fej.

sítésök az erkölcsi, természeti és isteni törvények ellen való volna.» ⁴²

Meg kell jegyeznünk, hogy Jean Petit ez apologiában csak a legszigorúbban szükségeseket hozta föl urának, a burgundi herczegnek védelmére. A kit zsarnoknak nevez, az a *királyi hatalom ellen lázadó hűbéres*. És csakugyan ez ürügygel mentegette magát a burgundi herczeg Orleans herczeg meggyilkolása miatt. Azonban világos, hogy ily előzményekből könnyű levezetni a zsarnokgyilkolás jogosultságát általában minden esetre. Ámbár meg kell vallani, hogy Gerson kancellár, mikor Jean Petit tanait a párisi egyetem előtt bevádolta, elferdítette állításait, és olyat is mondat vele, a mit nem mondott. ⁴³ Vádolja, mintha általában zsarnokról beszélt volna, minden közelebbi meghatározás nélkül, pedig Jean Petit csak a lázadó hűbéresről beszélt. Jean Petit pártfelei e kétértelműséget nem is hagyták szó nélkül a következő hosszú vitában.

⁴² «I. Que tout vassal et sujet qui, par convoitise et sortilège, machine contre le salut corporel de son roy et souverain seigneur pour lui tollir et distraire sa très noble seigneurie, est digne de double mort, première et seconde.

II. Au cas dessus dit, il est licite à chacun sujet, sans quelque mandement, selon les lois morale, naturelle et divine, d'occire ou faire occire iceluy trahistre déloyal et tyran, et non pas seulement licite, mais honorable et méritoire, même quand il est de si grande puissance que justice n'en peut bonnement être faite par le souverain.

V. En cas d'alliances, serments, promesses et confédérations faites de chevalier à autre, ou en quelque manière que ce soit ou puisse être, s'il advient que icelles tenir et garder, tourne au préjudice à son prince et à ses enfants, ou de la chose publique, n'est tenu de les garder; ains les tenir et garder en tel cas, serait contre les lois morale, divine et naturelle.»

⁴³ Gerson, *Oper.*, V. köt., 55. l.

Gersonnak a párisi egyetem előtt nyert ügye volt. Az egyetem Jean Petit tanát, némely tiltakozások ellenére, kárhóztatta. De nem így állott a dolog a konstanci zsinaton, hová Gerson az ügyet a király és egyetem nevében áttette. Itt nyilatkozott a kolduló szerzetek szerepe. Az egyetem azt hitte, hogy az ő kezök közrejátszott Jean Petit ügyében. Ez maga is ferenczrendi szerzetes volt, s tanai, úgy látszik, főkép társai között voltak elterjedve. Legalábbez tűnik ki a párisi egyetemnek a konstanci zsinathoz intézett egy leveléből, mely főképen a kolduló szerzeteknek tulajdonítja e tanokat.⁴⁴ Egyébiránt megmagyarázhatja e vádat az egyetemnek régi megrögzött ellenségeskedése is a kolduló szerzetek ellen. De maguk is igazolni látszottak a gyanút, midőn a zsinaton Jean Petit védelmét kezökbe vették. De Roqua, egy minorita szerzetes például, védelmébe veszi Jean Petit tételeit, kijelenti, hogy azok nem ellenkeznek a jó erkölcsökkel s végül Gerson ellen támadva, arról vádolja ezt, hogy műveiben a zsarnokgyilkosságról ugyanoly tanok foglaltatnak, mint a melyekért másokat vádol.⁴⁵ E támadásra Gerson is kiáll, és azt feleli, «hogy jó végre a dolgok nyitjára jönni és megismerni a négy szerzetesrend igazi szándékait; és ha van is okunk sajnálkozni, ha méreg van a sebben, mégis örülnünk kell, ha a seb fölfakad és a geny kiömlik. Így könnyebben s hamarább gyógyítható.» Gerson e szavaiból észrevehetjük, hogy véleménye szerint a kolduló rendek Jean Petit elveinek többé-kevésbbé részesei voltak. Megerősíti e véleményt Falkenberg Jánosnak, egy jakobita barátanak értekezése is Jean Petit tételeiről, melyet különben a zsinat átok alá vetett.

⁴⁴ Gerson, *Oper.*, V. köt., 507, 543. 1.

⁴⁵ U. o., 492. 1.

Bármily részök volt is különben a kolduló szerzeteknek e vitában: Gerson törekedett kimutatni, hogy Jean Petit elvei Wiclefnek már kárhoztatott elveivel lényegileg azonosak. «A népek, mondá ez utóbbi, fejedelmeiket megbüntethetik akaratauk szerint.» E tant pedig elvetette a zsinat. Alapjában a zsarnokgyilkosság tana ugyanez. Az alattvaló és hűbéres nem lehet urának törvényes bírāja. Mily törvény engedi meg, hogy valaki másnak ügyében tanú, bíró, fél és végrehajtó legyen? Régi törvénye az az iskoláknak, hogy senki önmagának igazságot nem szolgáltatathat; különben az úrnak tekintélye megszűnnék. E törvény még a rablók, törökök és pogányok közt is érvényben áll. Ha azt, ki meg akarja a királyt ölni, bárki megölheti minden törvényes meghagyás nélkül és jogos védelem esetén kívül: akkor azt is meg lehet ölni, ki a királyt bűnre csábítja, mert rosszabb dolog a királynak bűnét, mint halálát akarni. Ha arra, hogy öljünk, elég jogczim volna, ha kijelentjük, hogy az, kit megöltünk, a királyt akarta megölni, s egyéb bizonyítás nem is kellene: mily önkénynek volna kitéve a hatalmasok élete! Csak egy esetben igazolható az ily eljárás: közvetlen és fenyegető veszély esetében, ha például a király szemünk előtt forogna halálos veszélyben. Maga a rendes bíró, azaz a király sem büntetheti az ily vétkest megidézés és törvényes elmarasztalás nélkül; annál kevésbbé teheti meg azt egy magános ember. A királynak nem szabad egy bűnöst sem halálra ítélnie törvényes formák nélkül, míg rendes bíróság ítéltet fölötte. A ki egy zsarnokot meg akar ölni, nem tudhatja sohasem, nem lehetne-e fölötte más módon is ítéletet hozni? Egyébiránt nincs rend, nincs társadalom, melyben ne lehetne zsarnokság: maga a pápa is lehet zsarnok. Ki ne látná, hogy ily elvvel az egész világot meg lehetne gyil-

kolni, mint zsarnokot? Szörnyű érv volt ez egy oly zsinat előtt, mely trónvesztettnek nyilvánított egy pápát, mint nyilvánvaló zsarnokot. Mindennemű emberölés igazolva volna, mert mindig föltehető valakiről, hogy a király élete ellen tör. Az erkölcsstan elveinek világosaknak kell lenniök, nem pedig ezerfélekép értelmezhetőeknek. E parancsnak: «ne ölj», tiszta és világos értelme van; annyit jelent, hogy embert ölni egyéni elhatározásból vagy sugalmazásból nem szabad senkinek, hanem csak annak, ki erre nyilvános hatalommal van föruházva. Hasonlóképen, azt a másik parancsot is: «uradnak, istenednek nevét hiába föl ne vedd», meg kell tartani mind halálig, ha nem attól függ is üdvösségünk. Végre, ha a történelem dicsérettel említi némelyek nevét, kik zsarnokokat öltek, ez azért van, mert vagy nyilvános meghatalmazásuk volt, vagy közvetlenül isten parancsából cselekedtek.

Ez erős, szabatos, világos fejtegetés nem talált helyeslésre a gyűlés előtt. A burgundi herczeg győzedelmeskedett. Jean Petit nem került átok alá. Huszonhat szavazat volt a kárhoztatás mellett, hatvanegy ellene.⁴⁶

A demokratia a középkorban. — Figyelemre méltó körülmény, hogy a középkorban, mikor annyi eretnekséget és majdnem minden kérdéssel szemben oly merész gondola-

⁴⁶ Ismeretes, hogy a zsarnokgyilkolás tana a konstanci zsinatnak csak egy mellékes kérdése volt. Tulajdonképp a pápai hatalomról és a zsinat tekintélyéről volt szó. Gerson, d'Ailly s iskolájok a pápa absolut hatalma ellen volt; mérsékelt monarchiát akartak. Az egyházi politika e kérdése csak másodrendű ránk nézve, azért mellőznünk kellett. Különben, mikor Gerson iskolája a pápai hatalmat az egyházon belül meg akarta szorítani, világos, hogy egyszersmind a világi hatalomhoz való viszonyában is megszorította.

tokat találunk, alig nyilvánult itt-ott némi kis ellenkezés a keresztyén szellemmel és a természeti joggal legellentétebb intézmények egyike ellen, az ó-kori rabszolgaságnak alig némileg szelidített formája, a jobbágyság ellen. Míg az ősi keresztyénség mindent megtett a rabszolgaság bajának megszüntetésére vagy legalább enyhítésére s az egyházatyák legnagyobb része erős szavakban szól a rabszolgaság ellen, a rabszolgák javára: szomorú tapasztalni, hogy a középkorban az egyház kebléből egy szó sem emelkedik a jobbágyság jogtalan és igazságtalan állapota ellen. Ennek egyik okát elmondottuk. Szent Ágoston hibátlan logikájú érvet talált a rabszolgaság mellett; Aristoteles philosophiailag igazolta; s a scholastikai philosophiának ők ketten voltak főtekintélyei. Azonkívül a barbár hódítás is egy új elvet teremtett az emberek egyenlőtlenségére nézve. Századokra volt szükség, míg a győző és a legyőzött faj egybeolvadhatott s egy családot képezhettek. Innen van az, hogy a középkor socialis törvénye két osztályra osztotta a társadalmat: nemesekre és jobbágyokra; azok feladata a harcz, ezeké a munka.⁴⁷

Azonban a középkor sötétében is föltűnnek néha-néha egy felsőbb igazság fényes, bár muló sugarai. A középkori

⁴⁷ Lex humana duas indicit conditiones,
Nobilis et servus simili non lege tenentur.

.

Hi bellatores, tutores ecclesiarum

Defendunt vulgi maiores atque minores

Cunctos et sese parili sic more tumentur.

Altera servorum divisio conditionum,

Hoc genus afflictum nil possidet absque labore.

Adalberonis carmen ad Robertum Regem, Script. de rebus Gall. et Franc., t. X. p. 69.

jobbágyság néhány kitörő sikoja, néhány bámulatra méltó fohász: mintegy ritka sejtelmei a szabadság tanának, melyeket a XV. századtól kezdve gyűjthetünk. Lehet-e valami szebbet és büszkébbet kívánni, mint a milyen a jobbágyság éneke, melyet Wace Roman de Rou-jában közöl.⁴⁸ Kell-e emelkedettebb philosophia, mint a minőt Szép Fülöp és X. vagy Makacs Lajos rendeleteinek indokolásában találunk a koronajavak jobbágyságainak fölszabadítása ügyében: «Tekintve, hogy minden emberi teremtménynek, a ki Urunk képére alkottatott, a természeti jog szerint általában szabadnak kell lennie . . .»⁴⁹ «Mivel a természet joga szerint mindenkinek szabadnak kell születnie; és mivel régi szokás és hagyomány szerint, mely régi időktől fogva áll fönn s gyakoroltatik királyságunkban; vagy pedig elődeik bűnei miatt, köznépünkben nagyon sokan rabszolgaként tartatnak, vagy pedig más körülményekben, melyek nekünk visszatetszenek; tekintettel arra,

⁴⁸ Nus sumes homes cum il sunt,
Tez membres avuns cum il unt,
Et altresi grant cors avuns
Et altretout sofrir pouns,
Ne nus faut fors cuer sulment.

Emberek vagyunk, mint ők,
Olyan tagjaink vannak, mint nekik,
Olyan nagy a testünk,
Épp annyit el bírunk szenvedni,
Egyéb se kellene, csak bátorság.

(Wace, *Roman de Rou*, t. I. p. 306.)

⁴⁹ Ordonn. de Phil. le Bel, 1311. — *Ordonn. des Rois de France*, t. XII. p. 387. «Attendu que toute créature humaine, qui est formée à l'image de Notre-Seigneur, doit être généralement franche par droit naturel . . .»

hogy királyságunknak neve *royaume de France*, s azt akarva, hogy a dolog igazán megfelelő legyen nevének ...»⁵⁰

E szép szavaknak kevés eredményök volt; a szolgaság nem szűnt meg sehol a keresztyénségben. Legelterjedtebb azonban Angliában volt. Azért a legerélyesebb ellenállás is itt támadt. Francziaországban a *Jacquerie* már a XIV. század közepén példát adott a jobbágyoknak a lázadásra. A *Jacquerie* különben durva, erőszakos kitörés, melyben eszmének még árnyékát sem lehet fölfedezni. Az angol parasztok lázadása, ugyanazon század végén, már emelkedettebb jelleggel bír. Mintha elvek, még pedig részben nagyon fölforgató, részben nagyon jogos elvek jutottak volna benne kifejezésre. E lázadás főindítója valami John Ball volt, kitől egy jellemző beszédet közöl Froissart.⁵¹

⁵⁰ Ord. de Louis le Hutin, 1315. jul. 3; Philippe le Long, 1318. január 23.

«Comme, selon le droit de nature, chacun doit naître franc, et par aucuns usages et coutumes, qui de grant ancienneté ont été introduites et gardées jusqu'ici en notre royaume, et par aventure pour le meffet de leur prédécesseurs, moult de personnes de notre commun peuple soient esclaves en lieu de servitude, et de diverses conditions, qui moult nous déplaît; considérant que notre royaume est dit et nommé le royaume de France, et voullant que la chose en vérité soit accordant au nom ...»

⁵¹ Froissart, *Chronique*, t. II. ch. LXXIV. p. 132. Lyoni kiad., 1659. «E hitvány népség forrongni kezdett, mert — mint mondták — fölötte nagy szolgaságban tartják őket, pedig a világ kezdetén nem volt szolga; s senkinek sem kell szolgának lennie, hacsak árulást nem követett el ura ellen, mint Lucifer Isten ellen ... Ily dolgokkal nagyban izgatta a népet egy eszelős pap a kenti grófságból (John Ballnak hívták). Ez a fönnevezett John vasárnaponként, mise után, mikor a parasztság a templomból kitódult, eljött közéljük a térre és prédikálni kezdett: «Atyámiai, Angliában nem

Főképe a XV. század végével válnak a demokratia tanai tudatosabbakká, s hirdetnek oly elveket, melyek bebizonyításával és elméletével a következő század publicistái foglalkoznak. Mindenki ismeri Pot Fülöp híres beszédét, melyet az 1484-diki rendi gyűlésen tartott. Modern elfogultságunkban szinte elbámulunk, mikor a nép jogainak javára a XV. századból ily merész és világos szó hangzik felénk. Honnan vette e kurta nemes a következő elveket: «A királyi méltóság hivatal, nem örökség. A történetírók mondják s én is úgy tanultam a régiektől, hogy kezdetben az urat a nép szavazata választotta, és hogy azok, kik a hatalmat erőszakkal vagy másképe, de nem a nép meggyezésével ragadták magukhoz, zsarnokok. Világos, hogy a király magától az állam fölött nem határozhat. A rendek helyeslése szentesíti csak a megtörtént tényeket;

jól folynak a dolgok, s addig nem is folyhatnak jól, míg nem lesz közös minden vagyon, s nem lesz többé paraszt és nemes, míg mindannyian össze nem tartunk és míg a nemesek nagyobb urak nálunk. Micsoda érdemet szereztek ők arra? Azt, hogy minket szolgaságban tartanak? Hiszen mindannyian egy atyától, egy anyától, Ádámtól és Évától származunk. Hogyan mondhatják tehát, hogy ők nagyobb urak, mint mi, ha csak azért nem, mert munkánkkal mi szerezzük meg nekik, a mit elköltenek? ... Bársonyba, kamukába öltözködnék; mi hitvány posztóba; bor, füszer, finom sütemény az övék; a miénk a rozs, a szalma, és víznél egyebet nem iszunk. A gondtalan élet és szép kastélyok az ő osztályrészők, a miénk a fáradság, a munka és a szántóföldeken szél, eső.»

A középkorban említésre méltók még az elég nagy számú communista felekezetek, melyek a 399. lapon említett gnosticus felekezetekhez (a *Fraticellik*hez, *Bégordok*hoz, *Turlupinek*hez) nagyon hasonlók. E különben inkább philosophiai, mint socialis és politikai felekezetekről határozottat nem igen tudunk. Lásd Thonissen, *Histoire du socialisme*, I. k., 157. sk. ll.

ellenökre s tanácsuk nélkül semmi jogosan s szilárdúl fönn nem állhat.» A népfölség ez elve, mely itt oly világosan van fölfogva s oly élénken kifejezve, ugyancsak e korszak egyik kiváló írójánál is föltalálható: a történetíró Cominesnél, kinek pedig burgundi Károly és XI. Lajos körül elfoglalt állása nem igen látszott őt ily elvek elfogadására alkalmassá tenni. Senki nála nagyobb erővel és szabatossággal nem fejezte ki a modern politikának azon nagy elvét, hogy a népre, megegyezése nélkül, adót vetni nem szabad. «Van-e király vagy úr e földön, mondja Comines, kinek hatalma volna arra, hogy saját uradalmán kívül alattvalóira csak egy fillérnyi adót is vessen, az azt fizetők megegyezése nélkül, hacsak nem zsarnok és erőszakos?» E helyen azonban elég csupán megjelölnünk e tanok kérdéseit és elválásukat a theokratikus eszméktől, melyekkel a középkorban folyton kapcsolatban állottak. Bővebben majd akkor tanulmányozzuk, ha teljes erejükben és teljes kiterjedésekben jelentkeznek előttünk.

Összefoglalás. — Egészben véve, mit tartsunk a középkor erkölcsi és politikai philosophiájáról? Az erkölestanban nincs semmi eredetiség; szent Ágostonnal egyesülve Aristoteles: ebből áll a scholastika. Szent Tamás erkölestánát fejtegetni annyi, mint Aristotelest fejtegetni. Az egyetlen dolog, a mi szent Tamás tulajdona, a peripatetismusnak a keresztyénséggel való egyeztetése. Ez pedig mesterséges munka, holt iskolai philosophia, bámulatos logikai combinatio, melyet azonban hamvaiból föltámasztani nem lehet. A középkor egyedüli élő, eredeti tana a mysticismus: értem a scholastika igájától szabad mysticismust, szent Bernát és az Imitatio mysticismusát. Ez általt él és él még most is a középkor, mert itt alapjában megismerte a lélek egyik oldalát, a legmélyebbet és legfonto-

sabbat, a mely által a lélek istennel egyesül. De bármily nagyszerű legyen is e tan, nincs terjedelme és termékenysége; nagyon hajlik a szomorúságra, az egykedvűsége és a tétlenségre. Egyedüli gondja az embert istenhez közelebb vinni, s ezért nagyon közönyös marad a legnagyobb társadalmi igazságtalanságok iránt, melyeket alig ismer s melyek iránt alig mutat érdeklődést.

Igy történt, hogy a középkor társadalmi elméletei jóval alantabb állanak a primitív egyházéinál. A rabszolgaság kérdésében a scholastika egyszerűen Aristoteleshez tért vissza. Mintha nem is ismerné a stoicismusnak, sőt magának a keresztyénségnek a rabszolgaság ellen szóló tanait. A scholastika e tárgyban nyilván a tekintély módszerének igája alatt van. A lelkiismeret szabadságát illetőleg, nem az első egyházi atyák tanát, hanem szent Ágostonét, még pedig az élete utolsó korszakából valót fogadta el a scholastika. Az eretnekek erőszakkal való megtérítésének joga a középkor állandó és általánosan elterjedt elve. E tan ellen az egyetlen erősebb tiltakozás a XIV. század első feléből, Padovai Marsiliustól származik. Végre tisztán magában a tulajdon kérdését sem tanulmányozta a középkor; a vitatkozások főképp az egyházi tulajdon körül forogtak, s így inkább csak a középkor nagy vitájának, a világi és egyházi hatalom közötti harcnak egyik oldalát képezték.

Különösen itt, az utóbbi kérdés talaján, eredeti a középkor, és megvan a saját véleménye.⁵² Fölvetett, vitatott

⁵² Jól meg kell értenünk, hogy miről van szó. A kérdés semmikép sem forgott a körül, hogy milyen legyen az egyház és állam viszonya egy adott országban. Mert akkor nem vonta senki sem kétségbe az államvallás szükségét. Senki sem merte volna az egyházat és államot teljesen elválasztani. Szóval, a világi állam

és megoldott egy oly kérdést, melyet az ó-kor nem ismert. Sőt elmondhatjuk: hogy ez az egyetlen kérdés, melyet a középkor teljesen ismert; a többieket éppen csak hogy érintette. A középkort tehát nem e másodrendű kérdésekből kell megítélni, melyekről gondolatai csak csírában maradtak; hanem e főkérdésből, mely egészen az ő sajátja.

A pápának és császárnak e középkori nagy vitájában kinek van igaza, a császári jogászoknak vagy a canonistáknak, szent Tamásnak vagy Ockamnak? Csakugyan a pápaságot illeti-e a legfőbb hatalom a világi és egyházi dolgokban egyaránt?⁵³ Valóban az egyháztól bírja tekintélyét a polgári hatalom? s felelős-e annak? Kötelezni kell-e magát esküvel az egyház iránt? Megváltoztatható, megdönthető-e az egyház parancsára? Végül, kit illet a fölségjog? Az egyházban vagy az államban gyökerezik-e az?

Történeti szempontból nagyon nehéz megmondani, kinek részén volt az igazság. Ha igaz is, hogy a német császárok s általában a középkori fejedelmek nem voltak mintaszerű uralkodók és hasznosnak látszott, hogy féktelen szenvedélyeik egy másik versengő és erkölcsileg maga-

oly elmélet, melyről a középkornak képzete sem volt. De e helyett ismerte a középkor a theokrátiát, és harczolt ellene. A theokratia pedig a középkorban a pápa felsőségében nyilatkozott a többi korona fölött. A fejedelmek függetlensége e római egyházzal szemben: ez a középkor egész problémája. Ez az a kérdés, melyről elmondhatjuk, hogy a középkor teljesen megértette és megoldotta.

⁵³ Itt is jól meg kell értenünk a kérdést. Nem a pápa világi hatalmáról van szó az ő saját államaiban, mely a középkorban még alig létezett, hanem az összes fejedelmek s államok fölött való hatalmáról.

sabb hatalomban ellenállásra és ellenőrzésre találjanak: mégis lehetetlen vonzalmunkat megvonnunk e fejedelmek némelyikétől, kik végre is csak államaik függetlenségét s népeik vagyonát védelmezték. Ha egyrésről bizonyos is, hogy a papi javadalmak elharácsolása, a pénzek változtatásai, és mindenféle zsarolások gyakran méltán megérdemelték Róma jogos feddéseit: másrésről el kell ismerni azt is, hogy a fejedelmek teljes joggal akadályozták meg, hogy az egyházi beneficiumok jövedelme az ő kincstáruk helyett Rómába vándoroljon; méltán elleneztek azt, hogy oly idegenek emészték föl területök gyümölcseit, kik csak azon fejedelemhez voltak hívek, a ki őket oda küldötte. Végül joggal követelhatték egyházi alattvalóiktól, hogy mint a többiek, ők is osztozzanak a közterhekben, miután a fejedelmek védelme rájuk is kiterjed. Jog és jogtalanság így megoszlik a két versenyző hatalom között. Ez azonban oly kérdés, mely a történetíróra tartozik. Minket csak az érdekel, hogy melyik fél győzött, nem tényleg, hanem a jog szempontjából; kik érveltek jobban: a pápai hatalom védői-e, vagy ellenségei? és hogy melyik részen van az igazság?

A kérdést theologiai és philosophiai szempontból tekinthetjük.

Theologiai szempontból lehetetlen igazat nem adnunk Danténak és Ockamnak VII. Gergely és III. Incze ellenében. Mellőzve a különböző szövegekre való hivatkozással vívott harsogót, melyről emlékeztünk, menjünk be egyenesen a vita lényegébe. Mi a keresztyénség lényeges és eredeti jellege? Az, hogy a lélek vallása; a lélek és a test megkülönböztetésén alapszik. A régi törvény egészen testi volt: az új törvény szellemi. A mit a zsidók concret és valódi értelemben vettek, azt a keresztyének mysticus,

képes értelemben fogták föl. A zsidóknak a Messiás országa emberi, világi, időben megjelenő birodalom; ellenben a Messiás igazi országa a lelkek birodalma. Gazdagság, hatalom, általában a földi javak képezik azt a jutalmat, melyet a régi törvény lépten-nyomon ígér az erényesnek; a keresztyén jutalom ellenkezőleg égi. A keresztyénség birodalmában minden rangkülönbség föl van forgatva: a szegények boldogok, a gazdagok szerencsétlenek, mert itt e földön már elveszik jutalmukat; az első utolsókká lesznek, és a legelső mindenkinek szolgálja. A keresztyén birodalom e fölfogása tehát ellentétben áll a világi birodalommal. Ezért mondja Jézus Krisztus: «Az én országom nem e világból való.» A keresztyénség ez alapfölfogásából világosan következik, hogy a Messiásnak, mint császárnak és papnak képzete durva, földi fogalom, egészen zsidó, nem pedig keresztyén. Pedig ezen sarkalnak a középkor theokratikus tanai. A pápaság tehát visszaszorította a keresztyén eszmét, s öntudatlanul azt a mózsesi előítéletet vette pártfogásába, mely a Messiásban a föld királyát látta.

Egy más irányú megfontolás ugyan e következtetésekre vezet. A keresztyénség főgondolata az áldozat, az önfeláldozás eszméje. Isten meghal az emberekért. És hogyan hal meg? Hírben, dicsőségben, mint a hősök? Nem; az ilyen földi, világias halál nem bir Krisztus halálának sem értelmével, sem értékével. A Messiás halála rabszolga halál; megalázó, szégyenletes, kínos, szidalmazott és gúnyolt. Így hal-e meg egy király? Nem; Krisztus a siralom kelyhét fenékgig akarta üríteni, és a megváltás titka csak akkor teljesül, mikor minden megpróbáltatást átszenvedett. A mi tehát Krisztus küldetését teljessé teszi: az a halálbüntetés aljassága, a hozzá tapadó szégyen, a kereszt, a töviskorona és minden megaláztatás. Hogy volna ez a küldetés földi

uralkodásnak előhírnöke? Ha Jézus Krisztus földi birodalmat akart alapítani: miért öltötte volna a szolgaság bélyegét magára? Igaz, hogy Jézus föltámad, és a megalázott megdicsőül: ámde e dicsősége nem képezi földi életének részét. Ő harczos egyházat alapított, nem diadalmas egyházat; szolgáló egyházat, nem uralkodót; helytartója nem kívánhatja maga részére az uralmat a világ fölött, mikor ő a világ megvetésének osztályrészét választá magának. Ime a középkornak nagy és győzhetetlen bizonyítéka a pápai monarchia ellen. «Jézus Krisztus helytartója vagy, mondák a pápa-fejedelmeknek; de a keresztfeszített és meggyalázott, nem pedig a fölmagasztalt Krisztusé.»

A keresztyénség forradalma lelki forradalom volt; a keresztyén kormányzat csak lelki kormányzat lehet. Ez a kormányzat azonban nem politikai hatalom. Ha még az elnyomott egyháznak sem volt megengedve fegyvert emelni a jogtalanság és igazságtalanság ellen: hogyan illetné meg ily hatalom a győzelmes egyházat? A középkor theokratikus elméletei a vértanúi halált megfeythetetlené teszik, s minden szépségétől megfosztják. Az első idők egyháza kijelentette, hogy inkább istennek kell engedelmeskedni, mint az embereknek; de azért a fegyveres védelmet megtiltotta. A középkor elveiből kifolyólag azonban, nem lett volna-e joga az elnyomókat kiátkozni, a hívőket a hűség eskü alól fölmenteni, s a császárság választó lévén, császárt választani császár ellen s így polgárháborút szítani az államban? Miben különbözött volna ez eljárás VII. Gergely, III. Sándor, IX. Gergely, III. Incze eljárásától, kik letették a császárokat, s tetszésök szerint új császárt választottak, kit az előbbivel szembe állítottak? Igaz ugyan, hogy a római császárok hitetlenek voltak, hitetlent pedig nem

lehet kiátkozni; azonfölül Szent Tamás tanítása szerint, a pápának csak hívő fejedelmeknek van hatalma, nem pedig hitetleneknek; a miből a keresztyén fejedelemnek az a kiváltsága következik, hogy őt az egyház leteheti, míg ellenben a hitetlen fejedelem sértetlen marad. Ha Constantin e scholastikai különböztetést ismerte volna, nagyon kétes, vajjon beleegyezik-e az áttérésbe, melynek első hatása az lett, hogy hatalmának szilárdsága kérdésbe került.

Az egyház megkövetelheti azt a jogot, hogy kizárja kebléből, tehát kiközösítse azokat, a kik alaptörvényeit megszegik; a keresztyén egyház például nem köteles vallási szertartásaiban részeltetni egy oly kétségtelen isten-tagadót, mint Hohenstaufeni II. Frigyes volt. Ezt megengedjük; ámbár ez esetben is szigorúan meg kell határozni, mikor lehet e végső eszközhöz nyúlni; mert, mint minden dologgal, ezzel is vissza lehet élni; a mi a középkorban kétségtelenül nem egyszer meg is történt. Ámde különbséget kell tenni kiközösítés és letétel között; az első vallási tény, a második politikai tény; az első a lélekre vonatkozik, a másik földi dolgokra. E második semmiképen sem következménye az elsőnek; a mit bizonyít az a körülmény is, hogy a középkor ultramontán doktorai gondosan megállapították, hogy a kiközösítés még nem vonja maga után *ipso facto* a letételt; e végett a kiközösítés után még egy új tényre van szükség. A letétel tehát lényegesen különbözik a kiközösítéstől.

A letétel tényét, melyet a pápák nem egyszer kapcsoltak össze a kiközösítéssel, nem lehet tehát keresztyén szempontból védeni. Pedig ez, bár a pápaság theokratikus követeléseinek legerőszakosabb, de nem az egyedüli nyilvánulása volt; és ugyanazok az elvek törvénytelennek

bizonyítják az egyházi hatalomnak minden nemű beavatkozását a világi ügyekbe.

A kérdés philosophiai oldalát alig fejtegették a scholastikusok. Olyan érveket hoztak föl csupán, melyeknek vagy nincs jelentőségek, vagy a mennyiben még is van, ők meg nem értették. Fő érveket a lélek és a test különbségének tana szolgáltatja. Ha a lélek fölebbvaló a testnél, mondják, akkor a lélek kormányzata is fölebbvaló a test kormányzatánál. A lélek kormányzata az egyházat illeti, a testé pedig a világi hatalmat. Az egyházi hatalom tehát fölebbvaló a világi hatalomnál. Ez érvelésre a világiak így válaszoltak: tény, hogy a test a léleknek alá van vetve; de a lélektől mégis különbözik; működése a lélek beavatkozásától független. Ugyanaz a világi hatalom, mely lelkiekben az egyháznak van alávetve, világi dolgokban attól független.

E válasz azonban nem volt kielégítő; igen sokat engedett. Mert ha az állam a testnek kormányzata csupán, szükségkép az egyház hatalma alá kerül, tekintettel arra, hogy a test cselekvényei a lélek cselekvényeitől függenek. Különben is, az államnak majdnem minden működése többé-kevésbbé vonatkozással bír a lélekre, s ezen a réven az állam függő viszonyba jőne az egyház iránt, melyet egyedül illetve meg a lelkek kormányzata. A scholastikusoknak azt kellett volna mondaniok, hogy az egyház csak egy bizonyos vonatkozásban uralkodik a lélek fölött: az üdvösség tekintetében; míg egyéb vonatkozásokban az állam uralkodik fölötte, mert az állam az igazságnak fegyveres őre, az igazság pedig a lélek szabálya, és nem a testé. Tévedés tehát azt hinni, mit néhány író mind maig hisz, hogy az állam merőben világi hatalommá válván, nem egyéb mint nyers erő, mely a testeket bizonyos fegyelemre szorítja. Az állam, bár világi hatalom, csak

annyit, sőt tán még többet foglalkozik az emberiség erkölcsi érdekeivel, mint a középkorbeli egyházi állam.

Egy másik megkülönböztetés, mely már mélyebben belevág a dolog lényegébe, az emberi és az isteni jog különbsége. Szent Tamás azt állította, hogy a polgári kormányzat emberi intézmény, s ez elvből következtette a hitetlenek függetlenségét, mert — úgy mond — a hívők és a hitetlenek különbsége isteni jogon alapszik, és az emberi jog régiebb, mint az isteni jog. A hívő fejedelmekre nézve azonban kivételt tett. Ámde e kivétel következtetlenség. Ha a kormányzat emberi intézmény, mit határoz a fejedelem hite? Joga ugyanaz marad, s azért, mert hívő, nem lehet kevesebb előjoga mint a hitetlennek. Igaz ugyan, hogy a keresztyén fejedelem lelki dolgokban aláván vetve az egyháznak; de ez a függés nem változtat világi jogain. Hitetlen korában a fejedelem, mint ilyen, független volt az egyház hatalmától; ugyan e jogon független marad áttérése után is; s ugyanez áll utódairól is. Midőn a scholastikusok a hatalmat emberi intézménynek mondták, ez által a fejedelem sérthetetlenségének tanát akarták megdönteni, s ebben igazuk volt; de tévedtek, ha azt hitték, hogy ez elv következményei az egyházra nézve előnyösek. Mert bizonyos, hogy ha a hatalom emberi intézmény, azt az emberi akarat módosíthatja, korlátozhatja, föltételekhez kötheti; de miféle jogcímen avatkozhatnék e vitába az egyház? Természetfölötti jogon alapulván, a világ természetes rendjén csak istennek különös parancsára tehetne változtatást. Láttuk azonban, hogy az Írásnak mind azon helye, melyekre az egyház e követelésének érvényesítése végett hivatkozik, nem vonatkozik egyébre, mint a lelkiekre.

A középkor tehát nem oldotta meg teljesen az egyházi

és világi hatalom vitáját, mert az elvek keresztülvitelében nem volt eléggé következetes. Nem látta át, hogy az állam természetes intézmény, mely az embernek emberi lényegéből foly, s hogy a polgárokon nem mint keresztyének, hanem mint embereken uralkodik. Ebből következik, hogy az állam független az egyháztól; léteznék, ha egyház nem volna is; a mint hogy az állam létezett is már az egyház előtt. Hogy az egyház a lelkek kormányzata által a polgárokat alkalmasabbakká teszi az állami életre, az bizonyos; de azért az állam saját erejénél fogva létezik; létehez elegendő, hogy az igazságosság és méltányosság természetes vonatkozásai fűzzék egymáshoz az embereket. Csakhogy az államnak ily függetlenítése az egyháztól nagyon távol esik a középkor eszmekörétől. Az újkor vallási küzdelmeire volt szükség, hogy e fölfogás megszülessék.

E lényeges pontra vonatkozó eszmezavar tette lehetetlené, hogy a scholastikusok tisztán lássák és helyesen ítéljék meg a modern politika egyik leglényegesebb kérdését: a lelkiismereti szabadságot. Ez igazságot igen jól ismerte az egyház a maga üldöztetésének korában. A hatalom akkor a hitetlenek kezében volt, s az egyház, mely szent Pállal elismerte e hatalom törvényes voltát, kénytelen volt hitének megőrzése végett arra a jogára hivatkozni, hogy istenét lelkiismerete szerint imádhassa. Ezt az apológiát meg is cselekedték. De midőn a császár a keresztyén hitre tért, az állam is keresztyén lőn, mert a császár volt az állam. Az egész középkor a keresztyén állam eszméjén alapszik, s a legmerészebb írók közt sem akad a világi hatalomnak olyan védője, ki azon fölfogásig jutott volna el, hogy az államot a különböző vallásfelekezetek kérdése nem érdekli. Mivel a keresztyén hit az állam alkotmányának egyik alkatrésze volt, a ki a keresztyén hit

ellen fordult, az államot támadta meg. Ily elvek mellett a lelkiismereti szabadság képtelenség. Így kerülő utakon ismét az ó-kor eszmezavarához jutottunk el, mely az egész embert az államnak áldozta föl. Ha az állam külön van válva a keresztyénségtől, úgy a keresztyénség a lelkiismeret jogait képviseli az állam jogaival szemben, s ezeknek összeütközéséből szükségkép a szabadság áll elő; de ha keresztyénség és állam, vallási tekintély és politikai hatalom, a theologiai csalhatatlanság és a törvény sérthetlensége egybe olvadnak, akkor az egyénnek nincs hová menekülnie. Az egyház nem védi meg az államnak, sem az állam az egyháznak igazságtalanságai ellen. Innen eredt az inquisitio, e gyűlöletes ítélőszék, melyet semmiféle sophisma sem moshat tisztára a modern népeknek mindegyre öntudatosabb lelkiismerete előtt.

Mit tanulhatunk tehát a középkortól az egyházi és világi hatalmak kérdését illetőleg? Azt, hogy a keresztyénség szelleme homlokegyenest ellenkezik az egyháznak világi hatalomra való törekvéseivel. Ezt a XIV. század ellenállhatatlan erővel bebizonyította. Ez időtől fogva a theokratia ügye vesztessé lett. Egyház és állam sokszor fognak még összekocczanni; a lelkiismereti szabadság nagy vitája még meg sem indult; de a mi a világi hatalom függetlenségét illeti, ez a tér, legalább az elmélet szempontjából végleg meg van nyerve. A politika lépten-nyomon mindinkább világivá válik, s lerázza a theologia nyögét. Új kérdések merülnek föl; oly népek nyomulnak az előtérbe, melyek eddig a császárság és pápaság közti harczban a háttérben állottak. A római járom alól felszabadult fejedelem azon veszi észre magát, hogy alattvalói kétségbe vonják az ő jogait; a politikai tudomány a fejedelmi jogokat a népek követeléseivel állítja szembe. A po-

litikai szabadság elve, mely az ó-kor óta, ha csak a papi hatalom valamelyik védője alkalmilag nem hivatkozott reá, feledésbe ment, most ismét előtűnik és saját fegyvereivel elegyedik a küzdelembe. Ugyanakkor megszületnek, illetőleg föltámadnak a jog, az egyenlőség, az egyéni és a lelkiismereti szabadság kérdései is. A szabad kutatás behatol a közjog és az észjog legfenekéig; az államnak alapelvét fürkészsze, megtalálja azt, a miről az ó-kornak sejtelve sem volt: az egyén és a lelkiismeret jogait; elkülöníti az embert a polgártól, s oly államformát keres, mely az észre és bölcsesetre van alapítva. Ily munkálatokkal foglalkozik az államtudomány azon három század alatt, mely a közép-kor végétől a francia forradalom kitöréséig, tanulmányaink végpontjáig terjed. Az erkölcstanról nem lesz annyi mondani valónk, mert az ó-kor speculativ elméletei s az evangéliom gyakorlati tanai keveset gyarapodtak ez időben; csak a XVIII. század végén találunk ismét hatalmas erkölcsi bölcsészetet, a Kantét. Időközben a morál csak a téves tanok czáfolatával foglalkozik. De ha a modern philosophia a kötelesség elméletében nélkülözi az eredetiséget, a jog elméletét illetőleg messze túlszárnyalja az ó- és közép-kort. Főleg ebben rejlik ereje és eredeti volta. De már eléggé tájékozottuk az olvasót a mondanókra nézve. Lássuk már most e nagy, e változatos, bonyolult és még mindig függő vitakérdések részleteit a következő kötetekben.

Néhány szó a zsidó Philon politikájáról.

A zsidó Philonról, kit a kellő helyen (II. k. I. fej.) elfeledtünk megemlíteni, s kiben az ó-kor theokratikus szel-
leme elég érdekesen nyilvánúl, akarunk még függelékké-
pen néhány szót mondani.¹

Philon politikája, mint utóbb Bossuet-é: *Szentírásból
merített politika*. Philon szemében a Gondviselés vezérli
az embereknek minden ügyét, s nincs nagyobb hatalom
annál, mely az istenség képét viseli. A főpap, mint a
Gondviselés tolmácsa, főlebbvaló a fejedelmeknél,² kik
igazság szerint a főpap beleegyezése nélkül nem hozhat-
nak törvényt.³ Mint a népek atyja és bírása⁴ a főpap
hibátlan (csalhatatlan); jog szerint történik tehát, hogy
neki ajánltatnak föl a legdúsabb ajándékok. Philon rész-
letesen felsorolja és helyesli az ajándékokat, melyeket a
thora a főpapnak és a levitáknak rendel.⁵ A főpap (Ap-

¹ Philon Kr. sz. u. az első században élt. Iratai a keresztyén-
ség első föllépte idejéből valók. Blum, a st.-omeri lyceumon a
philosophia tanára, nagy munkát írt róla, s neki köszönjük az
adatokat, melyek e jegyzetben foglalvák.

² *De praemiis sacerdotum et honoribus.*

³ *De vita Mosis II.*

⁴ *De legibus particularibus.*

⁵ *De praemiis sacerdotum etc.*

χίερευς) voltaképen isten embere (Θεοῦ ἄνθρωπος), következőkép az egyedüli világpolgár⁶ (κοσμοπολίτης), ki a világ üdveért az atyaistenhez fohászkodik, kegyes fiának közvetítésével.⁷ Öltözete, mely a világész képét ábrázolja (ἱππικόνισμα καὶ μίμημα τοῦ λόγου ἢ τοῦ ἀρχιερέως ἐσθής), bizonyítja mindenenek, hogy személye az egész földi világot egyesíti.⁸ Ha a szentélybe lép, mi évenként megtörténik, az egész természet jelen van, s az ő közvetítésével elismeri a teremtető felségét.⁹

E tanokat a legnyilvánvalóbb theokratikus szellem hatja át. E theokrátiát mindazáltal két dolog korlátozza: a választás elve és a próféta-ság. Mózes a főpapi méltóságot isten rendeletére szervezte ugyan, de hallgatott a nép egyhangú akaratára is,¹⁰ mely ez intézményt törvényesnek és hasznosnak vélte. Habár ily módon a főpap, az intézmény erejénél fogva, istennek helytartója, hatalmát voltaképen mégis a nép kezéből veszi, mely őt elfogadta és kikiáltotta. Az ajándékok, melyeket a nép a főpapnak és a levitáknak adni tartozik, nem képeznek előjogot; az istentisztelet költségeit kell azokból fedezniök, mert az istentisztelet ő reájok van bízva. Sőt a főpap felségjogokkal is bír, s rangban megelőzi a királyt és a papokat, de csak mikor az áldozatokat bemutatja. Egy sorban áll vele és ugyanazon rangban a próféta, ki szintén méltó arra, hogy a világegyetemet oktassa;¹¹ mint a főpap, úgy ő is isten embere (ἄνθρωπος Θεοῦ), annak híve és tolmácsa,

⁶ *De gigantibus.*

⁷ *De vita Mosis III.*

⁸ *De monarchia, I, II; Vita Mosis III.*

⁹ *De vita Mos. III.*

¹⁰ *De vita Mos. III.*

¹¹ *De gigantibus.*

μόνος ὄργανον Θεοῦ ἐστὶν; ¹² javíthatja a törvényt, ἑρμηνεύς γὰρ ἐστὶν ὁ προφήτης ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ Θεοῦ; ¹³ és mivel isten ihleti, sohasem csatlakozhatik, παρὰ γε Θεῷ οὐδὲν ὑπαίτιον. ¹⁴ Philon még tovább is megy: ihlettsége idején a próféta fölebbvaló a főpapnál is, úgy hogy gyakorlatban a főpapság a negyedik rangba sorozandó, τέταρτον γε ἀρχιερωσύνην, ¹⁵ mert megelőzi három más intézmény: a királyság, a törvényhozó hatalom és a próféta-ság. ¹⁶ Mivel pedig a lélek azt szállja meg, a kit akar, s mivel, mint Philon állítja, az Írás helyes magyarázata szerint minden jóra való ember prófétának vallhatja magát (καὶ παντὶ δὲ ἀνθρώπῳ ἀστείφῃ ὁ ἱερός λόγος προφήτειαν μαρτυρεῖ), bizonyos, hogy minden bölcs ember a főpappal és a levitákkal egyenlő.

A főpap tehát a nép választottja, de csak abban a pillanatban felség, mikor főpapi öltözetében az évi nagy áldozatot bemutatja. Az év egyéb szakában mindig akadhat versenytársa valamely próféta személyében, kit isten sugalmazott. Szóval, mint állami közeg a főpap csak negyedik helyen áll: hatalmának teljessége csak a templomban érvényesül, s csak annyiban, a mennyiben a nemzetnek vallási feje.

De lépünk ki most a templomból, hol az istentiszteletet a papok végzik és a próféták ellenőrzik, s forduljunk a polgári társadalom felé. Hogyan kell a társadalmat kormányozni? E kérdéssel foglalkozik a politika, mely a mű-

¹² *De nominum mutatione.*

¹³ *De praemiis et poenis.*

¹⁴ *U. o.*

¹⁵ *U. o.*

¹⁶ *U. o.*

vészetek művészete s a tudományok tudománya, τὴν τεχνὴν καὶ ἐπιστημὴν ἐπιστημῶν.¹⁷

Különböző formáik daczára, a kormányzatoknak közös eredetök van: a gyöngék védelmének szüksége, az erősebbeknek szenvedélye és birtokvágya ellenében. Ha az ember tökéletes volna, nem sértené az isteni törvényeket, melyekből az írott törvények belső indokaikat és erejüket merítik.¹⁸ A törvényhozó a bölcsnek védnöke, gyámja, szószzerinti értelemben kiegészítője. προσθήκη δ' ἔστι πολιτικός ἀνὴρ τοῦ βιοῦντος κατὰ φύσιν.¹⁹ Legyen bármily könyörületes és erényes, s kövesse bár a szeretet parancsát, midőn ez kitűzött céljával megegyeztethető, mégis nem az erényt, hanem az igazságot kell uralomra juttatnia;²⁰ orvos módjára megelőznie s gyógyítani kell a bajt, oly rendelkezések segélyével, melyekkel megelőzheti, illetve megfenyítheti az igazságtalanságot. Az állam tehát az igazságon alapszik; ez a fejedelmi út, melyen az államférfiú haladni köteles.²¹ Ez egészen új elmélet és annál feltűnőbb, mert Platon és Aristoteles nyelvén van kifejtve, kik különböző mértékben ugyan, de mindketten fölálodozták a polgárt az államnak.

Ez igazságosságot, a világ királynőjét, az embereknek, mint isten fiainak teljes egyenlősége alapítja meg: δικαιοσύνην δὲ ἰσοτῆς τὴν ἐξάρχον καὶ ἡγεμονίδα τῶν ἀρετῶν ἔτεκεν. A jog egyenlővé tesz mindnyájunkat; ez az egyenlőség, melyet isten érezhetővé tett a külső világban is, hol az összhang uralkodik, képezi nemességünknek valódi jog-

¹⁷ *De creat. principis.*

¹⁸ *Leges allego.*

¹⁹ *De Joseph.*

²⁰ *Vita Mosis II.*

²¹ *De creat. principis.*

címét. Minden, mi az egyenlőségből ered, jó; minden, mit az egyenlőtlenség okoz, rossz.²² Az állítólagos isteni jogot csak egy Caligula-féle ember védelmezheti.²³ A mi a nemességet illeti, Philon csak szellemi és szívbeli nemességet ismer; az igazságos emberek a nemesek. Egyébiránt, mindenki nemes, mert mindenki ugyanazon nemes fajhoz tartozik, melyet közvetlenül isten teremtett. Nem az atyától öröklött jószág és név adja a nemességet, s nem létezik más nemesség, mint a törvénynek megfelelő, mely érdeme szerint ítél meg mindenkit.²⁴ Másrésről a rab-szolgát Philon az úrral egy rangba helyezi.

Látni való, hogy Philon politikája, theokratikus szelleme mellett is, egyenlősítő politika. Szerinte a legjobb alkotmány az, melyben az egyenlőség uralkodik; *ἡς μεῖζον ἄγαθον οὐκ ἐστὶν εὐρεῖν*; nem szabad ezt az ochlokratiával összetéveszteni, mely valamennyi kormányforma közt a legrosszabb.²⁵

A demokratia élén egy főnök van, *ἄρχων* (tehát nem király, mint a fordítók írják), a törvények végrehajtója, *νομίμου ἄρχωντος*; ne a sorshúzás jelölje ki, mert ez képtelenség, hanem az egész nép, *σὺμπασα ἡ πληθὺς*, mely saját akaratából választja főnökül, *ἐθελοούσιον αἰρέσιν*. A legerényesebb vénekből alkosson magának tanácsot s nevezzen ki bírakat, kiknek ajándékot elfogadni tilos, kik a szegény ember ügyét még több gonddal kötelesek megvizsgálni, mint a gazdagét, s kiket mindenkor a legjobban megfontolt méltányosság vezéreljen.

²² *Vita Mosis.*

²³ Caius idézi egyik beszédét: *Ecrits hist.*, Delaunay ford., Páris, 1867.

²⁴ *De nobilitate.*

²⁵ *De charitate.*

Ha mindent egybefoglalunk, Philon politikája olyan mint bölcsészete; egyrészt ó-testamentomi emlékeknek, másrészt Platon és Aristoteles eszméinek keveréke; a középkor és Bossuet theokratikus politikájának kiindulópontja, határozott egyenlősítő jelleggel. Ezért méltányos, hogy az eszmék történelmében Philon neve is megemlíttessék.



(Vége az I. kötetnek.)

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KÖNYVKIADÓ-VÁLLALATÁBAN

(1875—1889.)

megjelent történet- és társadalomtudományi munkákból még a következők kaphatók:

- Beöthy Leó**, A társadalom-fejlődés kezdetei. Két kötet. (432 és 536 l.) 1882. Ára 1 frt.
- Bernát István**, Észak-Amerika. Közgazdasági és társadalmi vázlatok. Egy kötet. (256 l.) 1886.
- Berryer**, Válogatott törvényszéki beszédei. Fordította s Berryer élet- és jellemrajzával és zárszóval kísérte Tóth Lőrincz. Egy kötet. (400 l.) 1887.
- Boissier Gaston**, Archæologiai séták. Róma és Pompeji. Egy kötet. Ford. dr. Molnár Antal. (XII. 377.) 1883. Ára 50 kr.
- Carlyle Tamás**, A francia forradalom. Ford. Baráth Ferencz. Három kötet. (XXIV. 436 ; 468 ; 490.) 1875—78.
- Carrara F.**, A büntető jogtudomány programja. Fordította Beksics Gusztáv. Két kötet. (XX. 390 ; 591.) 1878—79. Ára 1 frt.
- Concha Győző**, Ujkori alkotmányok. Két kötet. (X. 314 és XVI. 512 l.) 1884—88.
- Földes Béla**, Értekezések az angol és francia nemzetgazdaságtan köréből. (Foville, Giffen, Cliffe Leslie, Bagehot, Stanley Jevons, Syme, Cairnes.) Egy kötet. Fordította, illetőleg átdolgozta dr. Földes Béla. (180 l.) 1882. Ára 50 kr.
- Fustel de Coulanges**, Az ókori község. Tanulmány a görög és római vallásról, jogról és intézményekről. Egy kötet. Fordította Bartal Antal. (XIII. 609.) 1883. Ára 1 frt.
- Gide Pál**, A nők joga. Tanulmány a nő magánjogi helyzetéről a régi és újkorban. Életirási értesítéssel, pótlékokkal s jegyzetekkel. Fordította Tóth Lőrincz. Két kötet. (390 és 412 l.) 1886.
- Gneist Rudolf**, A jogi állam. Egy kötet. Fordította dr. Takács Lajos. (275 l.) 1875.

- Goldziher Ignác**, Az iszlám. Tanulmányok a muhammedán vallás története köréből. Egy kötet. 412. (XII.) 1881. Ára 50 kr.
- Kállay Béni**, A szerbek története. 1780—1815. Egy kötet. (640 l.) Ára 50 kr.
- Laveleye Emil**, Kormányformák az újkori társadalmakban. Egy kötet. Fordította s előszóval és jegyzetekkel ellátta Tóth Lőrincz. (XVIII. 180.) 1881. Ára 50 kr.
- Lavergne Leonce**, Az angol mezőgazdaság. Egy kötet. Fordította Beksics Gusztáv. (XX. 464.) 1884. Ára 50 kr.
- Leroy-Beaulieu Pál**, Pénzügytan. Fordította Láng Lajos. Négy kötet. (XXVI. 542, XXII. 506, XX. 486, XX. 536.) 1879—1880. Ára 2 frt.
- Leroy-Beaulieu Pál**, Az új socialismus és annak bírálata. Egy kötet. Bevezető előszóval Kautz Gyulától. Fordította Sasváry Ármín. (XII. 496.) 1888.
- Macaulay**, Anglia története II. Jakab trónralépte óta. Fordította Csengery Antal. A harmadik kötettől kezdve fordította Zichy Antal. Hat kötet. (662, 640, 548, 546, 616, 328, XLIV.) 1875—1877.
- Mac Carthy Justus**, Anglia története korunkban. Fordította Szász Béla. Három kötet. (618; 686; 485 l.) 1885—87.
- Maine Sumner H.**, A jog őskora, összeköttetése a társadalom alakulásának történetével s viszonya az újkori eszmékhez. Fordította, bevezette és jegyzetekkel kísérte Pulszky Ágost. Egy kötet. (XXIV. 444.) 1875.
- Mayr György dr.**, A társadalmi élet törvényszerűsége. A magyar viszonyok figyelembe vételével. Fordította dr. Körösi József. Egy kötet. (XVI. 348.) 1881. Ára 50 kr.
- Medvezky Frigyes**, Társadalmi elméletek és eszmények. Kritikai adalékok a társadalmi eszmék fejlődéstörténetéhez. Egy kötet. (IV. 412.) 1887.
- Pauler Gyula**, Wesselényi Ferencz nádor és társainak összeesküvése 1664—1671. Két kötet. (X. 412, 450.) 1876. Ára 1 frt.
- Pauler Tivadar**, Adalékok a hazai jogtudomány történetéhez. Egy kötet. (312 l.) 1878.
- Ranke Lipót**, A római pápák az utolsó négy században. Három kötet. Fordította Lehr Albert és Acsády Ignác. (VIII. 442, VIII. 504, 280.) 1886—89.

- Ratzel Frigyes**, A föld és az ember. Anthropogeographia vagy a földrajz történeti alkalmazásának alapvonalai. Egy kötet. Fordította Simonyi Jenő. (XX. 624.) 1887.
- Sorel Albert**, Európa és a francia forradalom. I. rész: A politikai erkölcsök és hagyományok. Fordította Szathmáry György. Egy kötet. (VIII. 718.) 1878.
- Symonds J.**, A renaissance Olaszországban. Fordította Pulszky Károly és Wohl Janka. Három kötet. (VIII. 502. XII. 496, VIII. 570.) 1881—1886.
- Taine Hippolit Adolf**, A jelenkori Franciaország alakulása. Öt kötet. I. A régi uralom. (VIII. 664.) II., III., IV., V. A forradalom. (574, 632, 426, 320.) Fordította Toldy László és Csiky Gergely. 1881—1890.
- Thierry Amadé**, A római birodalom képe. Róma alapításától kezdve a nyugati császárság végeig. Fordította Csiky Kálmán. Egy kötet. (XII. 410.) 1881. Ára 1 frt.
- Thierry Amadé**, Elbeszélések a római történetből az ötödik században. — III. Aranyszájú Szent János és Eudoxia császárné. A keresztyén társadalom keleten. XIV. 580.) 1887. — IV. Szent Jeromos. A keresztyén társadalom nyugaton. (XXVI. 588.) 1888.
- Todd Alpheus**, A parlamenti kormányrendszer Angliában s annak eredete, kifejlődése és gyakorlati alkalmazása. Fordította Dapsy László. Három kötet. (VIII. 600, 618, 628.) 1876—1877. Ára 1 frt 0 kr.
- Vámbéry Ármin**, A török faj ethnologiai és ethnographiai tekintetben. Egy kötet. (XVI. 768.) 1885. Ára 1 frt.
- A M. Tud. Akadémia Könyvkiadó-Vállalatának jelenlegi (1890—2.) pártoldói a fentebbi műveket, ha különben áruk nincs kitéve, kötetenként fűzve 1 frt 50 kron, angol vászonkötésben 1 frt 90 kron rendelhetik meg a főtítkári hivatalnál.*